

دروس خارج اصول

سال ۹۵-۹۴

حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی نیا

(به همراه صوت دروس)

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۵-۹۴

نویسنده:

سیدکاظم مصطفوی نیا

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:مصطفوی نیا، سیدکاظم،۱۳۳۱

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۵-۹۴ /سیدکاظم مصطفوی نیا.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

بحث حجج و امارات ۹۴/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:بحث حجج و امارات

آغاز درس و بحث را به شما عزیزان تبریک می گویم. و مناسبت ها را هم برای شما یادآور می شویم و تجلیل می کنیم .مناسبت ایام دفاع مقدس که انصافا دفاعی بود از حیثیت و شرف و مملکت و نظام که مقدس است و به یاد ماندنی است. و ایام عزاداری شهادت مظلومانه حجاج عزیز را در صحرای منا که در اثر سوء تدبیر و به وسیله سوء مدیریت حکام خودکامه و ظالم سعودی جان باخته اند از طرف همه مان به پیشگاه مقدس ارباب عالم هستی سلطان کونین بقیه الله الاعظم ارواحنا فداه تسلیت می گوییم و دعا می کنیم خداوند علو درجات برای آن شهدا و سلامت و عزت برای ما بقی شان و سلامت مجروحین و مصدومین و نابودی و سرنگونی خانواده فاسد سعودی دعا می کنیم خداوند ان شاء الله شهداء را با شهدای کربلا محشور کند، مصدومین و مفقودین خداوند سلامت بدهد و این خانواده نا اهل را خداوند به قهارتش نابود گرداند.

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم «تعلّم العلم فان تعلّمه حسنه و مدارسته تسبیح و البحث عنه جهاد و تعلیمه من لا یعلمه صدقه و بذله لاهله قربه لأنه معالم الحلال و الحرام و سالك بطالبه سبل الجنه و مونس فی الوحده و صاحب فی الغربه و دلیل علی السراء و صلاح علی الاعداء و زین الاخلاء یرفع الله به اقواما یجعله فی الخیر ائمه یقتدی بهم». تحف العقول صفحه ۲۱ با این حدیث شریف دیدیم که مقام تعلم فقه و اصول که معالم حلال و حرام است چه ارزش و چه منزلتی دارد که تعلم است حسنه است. مدارست و بحث می کنیم تسبیح است. دقت و کنجکاوی از آن جهاد در راه خداست و تعلیم هم که صدقه در

راه خـداست. بـذل و بخشـش برای دیگری که قربت است، آدم را به مقـام قرب می رسانـد. چرا که معالم حلال و حرام است. آنچه که ما از مجموع این بحث فقهی و کار فقهی و تجربه فقهی به دست می آوریم این است که تمامی مسائل زنـدگی را هر چه باشـد هیـچ مسـئله ای را جدی نگیرید. حوادث است می آید و می رود. فقط دو چیز جدی است: ۱. عبادت و عبودیت، ۲. کسب فقه و علم دین. و این دو تـاست که برای آدم شخصـیت می دهـد و این دو تـاست که مصـداق «یرفـع الله الـذین آمنوا و الذین اتوا العلم درجات» (۱) رفعت درجاتی می دهد. خدایا برای همه ما توفیق عبودیت و توفیق کسب علم عنایت بفرماید.

۱- مجادله/سوره۵۸، آیه۱۱.

بحث حجج و امارات

بحث ما در جایی است که از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است، بحث حجج و امارات. ما اگر توان استنباط به دست بیاوریم اگر می خواهیم قدرت در اجتهاد داشـته باشـیم اصول لفظیه زمینه را مهیا می کند اما امارات و حجج عملیات نقش استخراج و اسـتنباط را دارد. در ایـن امـارات و حجـج عنـوان شـده اسـت مبحـث قطع. مبحث قطـع در رأس امـارات و حجـج است. رأس الامارات و سـند الحجج قطع است. درباره این مسـئله با این اهمیت مسئله قطع باید چند تا مطلب را عنوان کنیم تا بحث برای ما ان شاء الله میسور بشود. ۱. تعریف قطع، ۲. حجیت قطع، ۳. اقسام قطع.

تعریف قطع

امر اول تعریف قطع، قطع عبارت است از علم، علم عبارت است از صورت جزمیه حاصله از اشیاء در ذهن.

فرق بین علم و قطع

بعـد از این ببینیم قطع بـا علم فرقی هم دارد یا مرادف است. بعـد از که گفتیم قطع عبارت است از علم می شود بگوییم مرادف است اما فرق جهتی و حیثیتی دارد. علم در اصـطلاح منطق صوره حاصـله فی الذهن است و در اصـطلاح کشف تام، اگر همان کشف تـام به عنوان خود او فقط خود کشف بـدون توجه به آثار و خصائص در نظر گرفته شود به آن می گوییم علم. کشـف تام من حیث الـذات علم است و کشف تام من حیث الوصف قطع است. و گفته می شود که از آن جهتی که کشف نور اسـت به او می گوینـد علم، از آن جهتی که همان کشف احتمالات خلاف را قطع می کنـد به آن می گویند قطع. «القطع ما یقطع به الاحتمال المخالف». با این فرقی که در بین این دو تا واژه اصـلی گفته شـد، هر دو شـرح دارد. شـرح علم از همان نافـذه است یعنی از جهت نگرش به ذات، خـود کشـف، از جهت تصـورات. در آن جهت به این شـکل عنوان می شود که تصورات ذهنی عنوان می شود. به این معنا که گفته می شود انسان که وعاء ذهنی دارد، در آن وعاء ذهنی صورت ها جا می گیرد. از ابتداء تا انتها، در مرحله ابتداء ابتدائی ترین صورت ذهنی عبارت است از وهم و خیال. وهم و خیال یک صورت ذهنی است اما ابتدائی و پا نگرفته.

فرق وهم و خیال

فرق وهم و خیال در این است که وهم بـدون مقـدمه و بـدون اختیار وارد ذهن می شود مهمان ناخوانـده است. در اتاق نشسـته اید یک مرتبه وحشت می کنید یک توهمی به ذهن تان وارد می شود. و اما خیال این است که مقدمه اش در اختیار آدم خیال پرداز است. اما برای خودش یک فکر رویایی، الان بروم در آسـمان چهارم ببینم حضرت عیسی کجا نشسته است. خیال مقدمه می خواهـد از سوی خیال پرداز و وارد می شود بدون مقدمه. اما هر دو یک صورت پا نگرفته و بی اساس است. در مرحله بعد از وهم و خیال احتمال به وجود می آیـد. اما احتمال عقلایی، اما احتمال عقلی که در محـدوده امکان مطرح می شود از مرحله بحث مـا بیرون است. آن جزء بحث هـای عقلی و جزء مبـاحث معقولاـت است. اگر این احتمـال عقلاـیی تنهـا بود و معارضـی نداشت می شود ظن، گمان. و اگر احتمال معارضـی داشت هر دو در یک سـطح بود می شود شک. اگر به تعبیر سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه احتمالات بالا گرفت و احتمال در حد بسـیار بالایی رسـید، از ظن قوی و ظن غالب و ظن متآخم به علم تا مرز اطمینان این همه سـطوح احتمالات است. در مرحله اطمینان که رسـید می شود خارج از حدود ظن. چون در مرحله شک تردیـد است در مرحله ظن احتمال و عـدم احتمال است و در مرحله اطمینان اعتماد قلبی به وجود می آید. لذا اطمینان در اصطلاح اصول علم به حساب می آید اما علم تعبدی و علم عقلایی. در اطمینان اعتماد به وجود آمده است اما احتمال ضعیفی بر خلاـف وجود دارد. در مرحله اطمینـان احتمال خلاف کاملا منتفی نیست. اگر رشـد کرد قانون احتمالات تا رسـید به جایی که در احتمالاـت بسـته شـد می شود علم و قطع. این از لحاظ صورت ذهنی. اما از باب وجود احتمالات و قطع احتمالات گفته می شـود که کلمه قطع در برابر ظن و کلمه شـک قرار می گیرد که کلمه ظن احتمـال خلاـف مرجوح دارد و کلمه شـک دو احتمال متقابل و متساوی است. اما قطع ما یقطع به احتمال الخلاف. با این توضـیحی که داده شـد معنای علم و قطع تا حـدودی برای ما روشن شد.

علم در اصطلاح اصول دو قسم است

اما به این نکته توجه کنیم علم در اصطلاح اصول دو قسم است: علم تعبدی و علم وجدانی. یک عنوان دیگری را هم در اصول قبل از تطور آورده اند علم و علمی. ظن معتبر که اعتبار شرعی داشته باشد به آن می گفتند علمی. اما قطع درجات ندارد، یک درجه دارد بریدن و احتمال خلاف را قطع کردن. بنابراین علم اقسام دارد ظن درجات دارد قطع یک قسم است. اضافه کنید پس از آشنا شدن به فرق بین قطع و علم مطلب دیگری تداعی می شود و آن این است که اصطلاحی است که می گوییم علم و معرفت، و قطع و یقین. با توجه به تعریف قطع، قطع با علم چه فرقی دارد قطع با معرفت چه فرقی دارد و قطع با یقین چه فرقی دارد.

فرق بین قطع و یقین

بنابراین باید در ابتداء فرق بین قطع و یقین را اعلام کنیم. قطع با یقین فرقش این است که قطع عبارت است از علم به شئ با احتمال جهل مرکب، این می شود قطع. قطع یعنی احتمال جهل مرکب در آن وجود دارد اما یقین عبارت است از آن علمی که دیگر احتمال جهل مرکب وجود ندارد. مثل کشف حسّی و شهودی که احتمال جهل مرکب در کار نیست.

فرق بین علم و معرفت

و اما فرق بین علم و معرفت در تعریف علم منطق گفت صورت حاصله و اصول گفت کشف تام، تعریف دیگری هم دارد که می شود بگوییم تعریف روایی و فلسفی است العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء، این تعریفی است که از روایت استفاده می شود در فلسفه هم گفته می شود که علم نور لذاته و منور لغیره. و یک خصوصیت دیگر را هم اضافه کنید فرق بین علم با معرفت روشن بشود. از لحاظ علمی گفته می شود که علم عبارت است از همان صورت جازم ذهنی برگرفته از حس و تجربه. سبب پیدایش علم حسب و تجربه است و قلمرو علم اشیاء جزئی و حسی و خارجی است. هر چیزی که خارجی است جزئی است. اما معرفت اساس آن براهین و ادله عقلی است. رهاوردش مفاهیم کلی است. معرفت به حقائق اشیاء، معرفت به وجود، معرفت به عالم پس از مرگ اینها جزء مسائل معرفتی است. که با این دو تا خصوصیت فرق علم و معرفت بیان شده است در اصطلاح علمی و فلسفی. و در اصطلاح اهل سلوك و عرفان فرق بین معرفت و علم یک شکل دیگری دارد و آن این است که گفته می شود علم تعریفش همان است که گفتیم. اما علم به مسائل معرفتی دسترسی ندارد مگر در موارد نادری. به طور کل مقدمات معرفت را علم فراهم می کند اما خود معرفت علم نیست. معرفت آن درک های جازمی است متعلق به معتقدات. معرفه الله، معرفه الامام، معرفه ولی الله، معرفه القرب، معرفه العبودیه. این دسته از موارد متعلق معرفت است اینها را هم می گوییم موارد معرفت و هم متعلق عرفان. که ریشه پیدایش این گونه معرفت ها فرق می کند با آن معرفتی که از طریق علم و فلسفه گفتیم. ممکن است علم باشد یکی از اجزاء اما فطرت است، الهام است، عنایت است، تجلی است و پاکی و عبودیت است. خود عبادت است و اعبد ربک حتی یأتیك الیقین، آن معرفت است. بنابراین اینگونه معرفت معرفت خواص است. که از معرفت به معنای علم و فلسفه اختصاصی تر می شود. با این تعاریفی که گفتیم فرق بین این عناوین را معلوم شد. البته در بحث قطع تعریف از قطع به عمل نیامده از سوی اصولیین بلکه در اصطلاح قدمای از اصول از سید علم الهدی تا شیخ طوسی که ذریعه و عده باشد تا صاحبنظران دیگر مسئله قطع و حجیت قطع در بحث اصول وارد نشده است. آنچه ما در تاریخ اصول

دیده ایم صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه که معاصر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه است، قطع را مرور اجمالی داشته است. اما آن محقق و پرچمدار اصول که قطع را برجسته سازی کرده شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه است ولی تعریفی از قطع به این شکل خاصی که برای شما عرض شد به عمل نیامده.

مکلف ملتفت به حکم شرعی دو قسم است

بعد از که معنای قطع در این حدّ شرح داده شد شیخ انصاری که می فرماید: مکلف که ملتفت بشود به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه مکلف به دو قسم شأنی و فعلی تقسیم می شود. مکلفی که در دائره تکلیف است و غافل است، مکلف شأنی است. مکلفی که در دائره تکلیف است و ملتفت است مکلف فعلی است. این مکلف فعلی در عنوانی که شیخ انصاری اعلام فرموده اند منظور نظر شریف شان مجتهد است. اذا التفت الی حکم شرعی که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه همین معنا را انتخاب کرده اند که می فرماید: «ان المکلف اذا حاول الی استنباط الاحکام لنفسه أو لمقلده» این قرینه می شود بر اینکه این مکلف مجتهد است.

منظور از مکلف تنها مجتهد نیست

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: منظور از مکلف تنها مجتهد نیست اعم از مجتهد و مقلد است. التفات به حکم شرعی حصول قطع و ظن و شک هم برای مجتهد میسور و محتمل است هم برای مقلد. مکلف در عنوان هم مقلد می تواند باشد هم مجتهد. یک اشکال و یک عامل، اشکالی است که آن عامل شده است و آن این است که گفته می شود در اصول عملیه اجتهاد لازم است، مقلد نمی تواند از اصول عملیه استفاده کند. فحص اجتهادی می خواهد، حجیت استصحاب می خواهد، کاربرد استصحاب، ادله استصحاب اجتهاد می خواهد. اینها را مقلد نمی تواند انجام بدهد. مقلد که نمی تواند انجام بدهد پس وظیفه مقلد چه می شود؟ شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مجتهد به نیابت از مقلد عملیات استنباط را انجام می دهد. چون خود مقلد قدرت و توان را ندارد. سیدنا الاستاد اشکال می کند که نیابت ثبوتاً و اثباتاً قابل التزام نیست. اما ثبوتا می بینیم که مجتهد به سمت اجتهاد که می رود فقط یک جهت دارد و آن تعلم و تسلط است. چیز دیگری در مقام ثبوت نیست. که بگوید من بروم برای منوب عنه کار کنم، چنین چیزی نیست. در مقام اثبات مجتهد احکام را استنباط می کند از ادله استخراج می کند، هدف اجتهاد استخراج احکام فقهی است. این استخراج احکام به طور طبیعی برای خود فرد است و مسئله نیابت اصلا مطرح نیست. مضافا بر اینکه نیابت جزء معاملات است، نیابت جزء قراردادها و عقود عهدیه است. کجا مجتهد تعهد می کند؟ بنابراین نیابتی نیست و خود مقلد می تواند در هر مرحله ای که التفات به عمل بیاورد یا قطع برایش حاصل می شود از هر راه که حاصل بشود. و یا ظن برایش حاصل می شود و یا شک. در هر مرحله ای برای خودش راه حل متناسب با شأن خودش دارد. ظن برایش حاصل شده از مفتی سوال می کند، شک دارد از اهل خبره سوال می کند و یا به رساله مراجعه می کند. آن مدارک و آن مستندات که در اختیار مقلد است، متناسب به شأن مقلد از بین برنده شک و راه گشا در وادی ظن خواهد بود.

جمع بین دو نظر

اما جمع بین این دو نظر از آنجا که مسلک بحثی ما جمع و تلفیق است نه ردّ و تفریق، این مسلک هم برخواسته از احترام به سلف صالح است، احترام به صاحبنظران علم اصول و فقه است. لذا مسلک ما این است که اقوال و آراء را بفهمیم و استفاده کنیم. این برکاتی دارد. آراء را بفهمیم تا جایی که امکان دارد تلفیق کنیم. تلفیق ممکن است، می گوییم اصل این اختلاف نظر، اختلاف نظر ایجاب و سلبی نیست، یک قدر متیقنی دارد. آن قدر متیقن مورد توجه همه صاحبنظران است، ما روی آن قدر متیقن کار را خلاصه می کنیم. قدر متیقن این است که در مقام استنباط یا علم به احکام داریم یا شک به احکام داریم و یا ظن به احکام. این بحث اصولی ما هم بحث اصول استنباط است. قدر متیقن این است، این قدر متیقن را طرفین این بحث قبول دارند ما به همین قدر متیقن اکتفاء می کنیم که بگوییم جمع بین آراء قدر متیقن این می شود و بحث اصول هم برای همین مکلف گسترانده شده است که مجتهد اگر قطع داشت به احکام چه می شود و اگر ظن داشت و شک داشت چه کند. بعد از که شیخ انصاری این مطلب را می فرماید، اضافه می کند که در مرحله شک ما باید به اصول مراجعه کنیم و اصول عبارت است از چهار تا اصل به اعتبار منشأ. شرح مسئله ان شاء الله برای جلسه فردا.

بحث حجج و امارات ۹۴/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث حجج و امارات

قطع و ظن و شک در بیان شیخ انصاری

ص: ۶

فرمودند که مکلف «اذا التفت الی حکم شرعی اما أن یحصل له القطع أو الظن أو الشک» مکلفی که ملتفت باشد که بشود مکلف فعلی، مکلفی که غافل است مکلف شأنی است. و منظور از مکلف بر مبنای شیخ انصاری و محقق خراسانی مجتهد است و بر مبنای سیدنا الاستاد منظور از مکلف می تواند مجتهد باشد و مقلد. مکلف که ملتفت بشود به سوی حکم شرع نسبت به آن حکم شرع یا علم به دست می آورد یا قطع دارد یا ظن دارد یا شک. اگر قطع داشت حجیتش ذاتی است و اگر ظنی برایش حاصل شد، منظور از ظن در کلام شیخ در این تعریف ظن معتبر است. و اگر ظن حاصل نشد طبیعتاً در حالت شک قرار می گیرد. حالت شک که قرار گرفت به طور طبیعی به اصول عملیه مراجعه میکند.

اصول عملیه

که اصول عملیه چهار قسم است براساس شرح شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه، تکلیف یا حکم مشکوک یا دارای حالت سابقه است یا دارای حالت سابقه نیست. اگر دارای حالت سابقه است مجرای استصحاب است. اگر دارای حالت سابقه نیست یا شک در تکلیف است یا شک در مکلف به است. اگر شک در تکلیف بود مجرای برائت است. و اما اگر شک در مکلف

به بود یا احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن باشد مورد اصاله الاشتغال است. و اگر احتیاط ممکن نباشد مورد اصاله التخییر است. و بعد هم گفته می شود که خود شیخ این حصر را اعلام نمی کند که این حصر عقلی است یا استقرائی است یا تعبدی است اما محققین از اصول مخصوصا محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند: این حصر به اعتبار جریان در استنباط استقرائی است و به اعتبار مورد عقلی است. عقلاً مورد از چهار صورت بیرون نیست.

ص: ۷

تداعی نکات

همین جا یکی دو نکته تداعی می شود، نکته اول در این حصر چهار تا اصل آمد و اصول عملیه. اما اصاله الاباحه، اصاله الحلّ و اصاله الطهاره، اینها هم از اصولند و اصول معتبره هم هستند. اینها چرا در محدوده این چهار تا اصل نیست؟ اصاله الاباحه و اصاله الحلّ و اصاله الطهاره از قواعد فقهیه است نه از اصول عملیه.

فرق قواعد با اصول

فرقی که بین قواعد و اصول سیدنا الاستاد می گوید اصول نقش آن توسیط است و قواعد نقش آن تطبیق است. واسطه در استنباط قرار نمی گیرد قاعده فقهی. قاعده فقهی یک قانون کلی قابل انطباق به مصادیق کثیر. و مفاد اصل حکم کلی است و مفاد نتیجه قاعده فقهی حکم جزئی است. و قاعده اصول نیاز به اجتهاد دارد و قاعده فقهی اختصاص به اجتهاد ندارد.

فرق اصل با اماره

این اصل با اماره چه فرقی دارد؟ اگر یادتان باشد بیشتر از ده تا فرق بین اصل و اماره گفتیم. ۱. موضوع اصل شک است، در موضوع اصل شک اخذ شده، جایی که شک در حکم واقعی باشد مجرای اصل است. و در موضوع اماره شک اخذ نشده گاهی در مورد شک جاری می شود اما در موضوعش شک اخذ نشده. ۲. مودای اماره حکم واقعی است و مودای اصل حکم ظاهری است. ۳. اماره از ادله معتبره اولیه است، اجتهادیه است. اصول از ادله ثانویه فقاهتیه است.

تقسیم محقق خراسانی وجوه آن

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در مبحث قطع از تنظیم شیخ انصاری عدول کرده اند و تنظیم ثلاثی را به ثنائی مبدل کرده اند. می فرماید: «المکلف البالغ اذا التفت الی حکم شرعی اما أن یحصل له القطع أو لا». می فرماید مکلف درباره فهم احکام و جستجوی تکالیف شرعی یا برایش قطع می شود یا قطع حاصل نمی شود. این شک و ظن را چند شعبه کردن ملزم ندارد، همه آنها تحت عنوان عدم قطع است. یا قطع است یا عدم قطع دوتاست. پس تنظیم ثنائی است نه ثلاثی. برای این مطلب ایشان سه تا دلیل ذکر می کند: وجه اول می فرماید در بیان شیخ که حکم شرعی آمده است به قرائنی منظور از حکم شرعی حکم واقعی فعلی و شأنی است، این منظور شیخ انصاری است. از قرائن و توضیحات بعدی که می دهد معلوم می شود که حکم واقعی است و اعم از فعلی و شأنی. می فرماید: وجه اول تعمیم است. ما گفتیم اذا التفت الی حکم واقعی و ظاهری تعمیم دادیم. این تعمیم که داده شد ثلاثی را ثنائی می کند. برای این که حکم ظاهری قلمرو ظن قرار می گرفت، تقسیم ثلاثی می شد. حکم ظاهری که در قلمرو قطع گرفت ظن ساقط شد پس همه آمد تحت قطع، قطع به حکم ظاهری و حکم به حکم واقعی. تقسیم شد ثنائی.

سوال:

پاسخ: وجه اول برای عـدول این است که شـیخ انصـاری گفته است یـا قطع به حکم یـا ظن به حکم. قطع به حکم در صورت همان حکم واقعی است و ظن به حکم در صورت احراز حکم ظاهری است که می شود دو تا یا قطع حاصل می شود و یا ظن. امـا مـا گفتیم قطع حاصـل می شود نسـبت به حکم واقعی و حکم ظاهری. حکم واقعی و ظاهری را شامل قطع قرار دادیم. پس حکم ظـاهری مسـتقل جـدا باقی نمانـد تا متعلق ظن باشـد و بشود تنظیم ثلاثی. وجه دوم تخصـیص. تخصـیص یعنی اختصاص دادیم حکم را به حکم فعلی که نظر شـیخ حکم فعلی و شـأنی بود، مـا اختصـاص دادیم به حکم فعلی. این وجه که اختصـاص دادیم به حکم فعلی صورتش این است که حکم فعلی به مکلف تعلق می گیرد و موجب امر می شود و دارای اثر می باشد. اما حکم شـأنی تاثیرگـذار نیست. لـذا منظور از حکم حکم فعلی است. این وجه اختصـاص است. اما این وجه به چه صورت دلیل می شود بر اینکه ثلاثی ثنائی بشود؟

مراحل تکلیف

نکته این است که ایشان اشاره می کنـد به آن مبنای خودشان که عبارت است از مراحل تکلیف که تکلیف که دارای چهار مرحله است: اقتضاء، انشاء، فعلیت، تنجز. در مرحله فعلی که رسـیدیم، حکم که فعلی شد، حکم فعلی که مورد بحث قرار گرفت فقط ارتباطش با تنجز بررسی می شود. یا علم حاصل می کنیم که به تنجز می رسد یا علم حاصل نمی کنیم که به تنجز نمی رسیم.

سوال:

پاسخ: چهار مرحله ای که محقق خراسانی درباره تکلیف کرده است معروف و مشهور است. حکم دارای چهار مرحله است: اقتضاء که مرحله مصلحت است که حکم مصلحت دارد. ۲. انشاء که بعد از داشتن مصلحت شارع حکم را انشاء کند. ۳. مرحله فعلیت که شرائط تعلق تکلیف و شرائط اعلام تکلیف فراهم بشود که در این مرحله اعلام هم صورت می گیرد. انشاء می شود و بعد اعلام. اعلام که شد حکم می شود فعلی. ۴. تنجز، اعلام شده است اگر مکلف علم پیدا کرد به تکلیف، تکلیف می شود منجز. اگر علم به تکلیف پیدا نکرد تکلیف فعلی است ولی منجز نیست. این مراحل تکلیف نظر محقق خراسانی صاحب کفایه است و در سطح حوزه هم ثبت شده است. منتها سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تکلیف دارای دو مرحله است، فقط انشاء که همان جعل است و فعلیت که همان اعلام است. و تنجز مرحله جدا نیست، تنجز مرحله رفع معذریت است. در تعذیر نقش دارد. محقق خراسانی فرمود: منظور از حکم در بیان شیخ انصاری حکم واقعی و ظاهری فعلی است، حکم که فعلی شد تقسیم ثلاثی می شود ثنائی. ظن و شک دیگر دو تا نیست همه اش می شود عدم العلم. حکم فعلی را که ما تحقیق کنیم فقط فاصله بین حکم فعلی و حکم منجز را باید طی کنیم. این فاصله از طریق علم، پس حکم فعلی یا منجز می شود اگر علم حاصل شد یا منجز نمی شود اگر علم حاصل نشد. بنابراین حکم که فعلی بود آنچه فحص و بحث لازم دارد حکم فعلی حصول علم و عدم حصول علم است. اگر حصول علم بشود منجز است و اگر علم حاصل نشود فعلی است، دیگر مراحل سه گانه ای وجود ندارد. یا علم حاصل می شود که تنجیز آمده و یا علم حاصل نمی شود شک یا ظن فرق نمی کند، که حکم هنوز هم فعلی است.

ص: ۱۰

سوال:

پاسخ: ظن معتبر را محقق نائینی علم تنزیلی می داند و سیدنا علم تعبدی می گوید.

تداخل عنوانین

وجه سوم برای عدول این است که اگر قائل بشویم بر تنظیم ثلاثی تداخل به وجود می آید، تداخل ظن در علم و شک در ظن. خود ظن تداخل می کند، اگر ظن معتبر شد زیر مجموعه علم می شود و اگر ظن غیر معتبر بود می شود شک، پس این تداخل است. که هم جزء علم است و هم ظن است. تداخل معنایش این است که دو تا عنوان با هم به نحوی متداخل و مدغم بشود. هم ظن است از یک سو و هم علم است. هم ظن است و هم شک است، تداخل می شود. پس باید ظن را برداریم تا تداخل از بین برود. بگوییم اما أ« یحصل له العلم أو لا. مکلف که مراجعه کند و به تکلیف توجه کند یا برایش علم حاصل می شود یا علم حاصل نمی شود. دیگر تداخلی نیست. با این ادله ای که اقامه کرد ثلاثی را ثنائی درست کرد، محقق خراسانی می فرماید تعریف اینگونه باشد مکلف عاقل بالغ که به حکم واقعی و ظاهری توجه و التفات کند یا برایش قطع حاصل می شود یا قطع حاصل نمی شود. بعد همان صورت دوم که قطع حاصل نمی شود را باز دو قسم می کند. اشکال بر می گردد به خود ایشان. می گوید در صورتی که قطع حاصل نشود یا یک حکم عقلی قطعی دارد نسبت به آن حکم شرعی که حکم عقل قطعی می گوید این حکم الان درباره ات نافذ است. آن حکم قطعی عقل از طریق ادله انسداد از باب حکومت. از باب کشف اگر بود وجه شرعی می گوید، و از باب حکومت که باشد فقط حکم عقل است. و بنابر اینکه مقدمات انسداد تمام بشود حکم عقل قطعی است. و اگر حکم قطعی عقلی وجود نداشت مراجعه می شود به اصول عملیه. اصول عملیه همان اصول عملیه ای که شیخ انصاری فرمود. در تعریف محقق خراسانی ثلاثی به شکل دیگری خودش را نشان نمی دهد؟ دیگر ظن و قطعی نیست، عدم قطع است. این عدم قطع یا یک حکم عقل آنجا داریم که قطعی اش می کنیم. یا اگر حکم عقل قطعی نکرد می شود شک که اصول عملیه کارش از پیش می برد. بعد در آخر محقق خراسانی می فرماید: إن ابیت، إن ابیت معنایش این است که اگر از ثلاثی بودن تنظیم تنازل نکنید یا ما بگوییم لو تنزلنا ما تنازل کردیم و گفتیم ثنائی نیست ثلاثی است، منتها ثلاثی را طوری تنظیم کنیم که تداخلی صورت نگیرد. بگوییم الاولی این است که مکلفی که ملتفت می شود به سمت حکم شرعی یا برایش قطع حاصل می شود یا قطع حاصل نمی شود. اگر قطع حاصل نشد یا امارات معتبره دارد یا ندارد. اگر امارات معتبره داشت آن متّبع است و اگر امارات معتبره نداشت به اصول عملیه مراجعه کند. این اولی است، ثلاثی است ولی اولی است. چون تداخل صورت نمی گیرد. ظن دیگر ظن معتبر و غیر معتبر نیست. اگر ظن هم اینجا آمده باشد ادله معتبره داریم، یا ادله معتبره داریم یا نداریم. ادله معتبره که آمد دیگر از آن حالت تداخل بیرون می آورد. ادله معتبره مودای خودش را از سوی شرع اعتبار می دهد و از لحاظ تعبد می شود معلوم و مقطوع تعبدی و اگر این ادله معتبره نبود دیگر ظن غیر معتبر نداریم که با شک تداخل کند. دیگر همه اش می ماند شک. ظن است یا تساوی الطرفی است یا ظن غیر معتبر همه اش می شود شک، در آن صورت اصول عملیه است و تداخل دیگری نیست.

سوال:

پاسخ: بعد از که قطع حاصل نشد دو راه برای ما ارائه کرده اند، ادله معتبره که داریم این ادله معتبره هرچند مودای آن در حد علم تعبدی است ولی دیگر ظن نیست، یک عنوان مستقل می شود برایش بگویید. برای ادله معتبره عنوان مستقل می گویید منتها تداخلی در کار نیست. بعد از که ثنائی و ثلاثی کامل شد، محقق نائینی و سیدنا الاستاد می فرمایند: رأی شیخ انصاری درست است تقسیم ثلاثی درست است و تقسیم ثنائی وجهی ندارد. در جهت رد ثنائیت و اثبات ثلاثیت بحثی کرده اند که آن قسمت جمع بین این دو رأی دنبال بکنیم مفید است. از کلام محقق نائینی یک جمله استفاده می شود که وجه جمع درست می شود. می فرماید: ثلاثی که گفته شده است از جهتی است و ثنائی که گفته است از جهت دیگری است. محقق نائینی می گوید که منظور شیخ انصاری که ثلاثی اعلام می کند این است که مکلف از جهت اینکه مکلف است حالات مکلف، حالات تصوری مکلف من حیث الواقع از این سه صورت بیرون نیست، مطابق واقع است. اما محقق خراسانی که ثنائی اعلام می کند من حیث التکلیف است، تکلیف یا از نظر شرع صحیح است با قطع وجدانی یا با قطع تعبدی. و یا صحی نیست مورد شک است که غیر مقطوع است. من حیث التکلیف ثنائی و از جهت مکلف ثلاثی. این وجه جمع است و لذا نزاعی در کار نیست، این قسمت از بحث کامل شد. مطلب دوم حجیت قطع ان شاء الله برای فردا.

حجیت قطع ۹۴/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیت قطع

ص: ۱۲

روز ولادت آقا امام هادی علیه الصلاه و السلام به محضر مبارک مولایمان ارباب عالم هستی ولی نعمت مان بقیه الله الاعظم تبریک و تهنئت باد. و خداوند ان شاء الله از برکات این روز برای همه ما فیض و عنایتی لطف فرماید. به برکت امروز ان شاء الله خداوند بنیاد ظالمانه و جبارانه آل سعود را از روی زمین برکند و شهداء را با شهدای اسلام و مصدومین را سلامت عنایت فرماید. روایتی از امام هادی بخوانم، «من اتقی الله یتقی و من أطاع الله یطاع و من أطاع الخالق لم یبال بسخط المخلوقین». حقیقت این است. آدم راه آزاد و آباد شدن خودش را تشخیص نمی دهد و الا هر که پیمان با هو الموجود بست، گردنش از قید هر معبود رست. آدمی که با خدا ارتباط برقرار کند اطاعت خدا کند تقوای الهی داشته باشد این راه آزادی و آسایش است. شخصی، فردی اجتماعی، از هر بعد و از هر حیث. که از کلام معصومین علیهم السلام استفاده می کنیم. و رسم تأدب و ادب این است که ایام وفات و ایام ولادت که قم مشرف هستیم حرم حضرت معصومه مشرف بشویم شهادت را تسلیت و ولادت را تهنئت بگوییم. این حداقل آن فرهنگ قمی بودن است. قمی بودن به ولادت در قم نیست که ظاهرا این حرف را یا شیخ قمی می گوید یا یکی از این اقطاب و علمای دیگر. قمی ملتزم به این لوازم است. البته قمی بودن که مصداق روایت بشود لو لا القمیون. ان شاء الله شما همه تان اهل قمید که این لوازم را ملتزم باشید.

ص: ۱۳

حجیت قطع

بعد از که قطع را تعریف کردیم می رسیم به بحث از حجیت قطع. در بحث قطع و بحث از حجیت قطع شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در ابتدای کتاب رسائل که بحث قطع را بیان می کند، می فرماید: «طریقته ذاتیه لا بجعل جاعل نفیاً و اثباتاً». فرمود طریقیت قطع ذاتی است. طریقیت را محققین و صاحبنظران اصول مورد نقد قرار دادند که طریقیت خود قطع است نه حجیت قطع. اما آنچه که ظاهر بیان می نماید این است که منظور شیخ اعظم انصاری از طریقیت همان حجیت است. که اطلاق طریقیت به حجیت مشکلی ندارد.

توضیحی حجیت، اماره، طریق

حجیت و اماره تقریبا مترادف اند، فرق اعتباری است. حجت با اماره مترادف است به اعتبار اینکه دلیل منشأ معتبری داشته باشد حجت می گوییم و به اعتبار اینکه دلیل کشف از مدلول داشته باشد اماره می گوییم. فرق حجت و اماره فرق اعتباری است. اما تقریبا گفتم مرادف است برای اینکه حجت در اصطلاح استعمالش اعم است از اماره. حجت درباره اصول شرعیه بکارمی رود اما اصول شرعیه را اماره نمی گوییم. و اما طریق گفته می شود که طریق عنوان عام است، منظور از طریق در بحث اصول یعنی راه به سوی کشف حکم شرعی. و این طریق هم شامل اماره می شود و هم شامل حجت می شود و هم شامل اصل عملی شرعی، بنابر جعل حکم مماثل که در بحث استصحاب خواهد آمد. اگر طریقیت را بکار ببریم درباره حجیت اشکالی ندارد. اما بعضی از محققین گفته اند طریق با اماره موارد استعمال شان غالبا فرق دارد. طریق به آن ادله ای بکار می رود که مدرک برای استنباط حکم کلی باشد و اماره به طور اغلب در موضوعات به کار می رود. قاعده این است که هر جا موضوع باشد طبیعتاً حکم می شود جزئی. منظور از طریقیت که حجت و حجیت شد، اشکالی که گفته شده بود زمینه ندارد. اشکال این بود که گفته می شد شیخ در کلامش خلط بین خود حجت و حجیت حجت صورت گرفته است. طریقیت خود قطع است، حجیت اثر قطع است یا لازم ذاتی قطع است.

نفیا و اثباتا حجیت قطع قابل جعل نیست

اما شیخ اعظم فرمودند: قابل جعل نیست نفیاو اثباتاً. دیگر نه شرح داد و نه برهانی کرد. ما اولا این نفیا و اثباتا را در همین اختصار و ایجاز ترجمه کنیم و بعد به برهان عدم امکان جعل نفیا و اثباتا توجه کنیم که محقق خراسانی فرمودند. اما با اختصار نفیا و اثباتا قابل جعل نیست، چون یک امر وجدانی است. چون این قطع نور است، حجیتش نورانیت آن است. نورانیت برای نور یک امر وجدانی است، امر وجدانی نه قابل جعل است و نه قابل نفی است که نفی آن مکابره با وجدان است، مخاصمه با وجدان است. اثباتش هم وجدانا است. این در حد یک ترجمه از نفیاً و اثباتاً. اما مطلب معلوم شد که قطع که گفتیم معنایش علم است و علم نور، نور نورانیت دارد. حجیتش نورانیت آن است، نورانیت نور وجدانی است نه قابل نفی است و نه قابل اثبات. اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه برهانی می کند، می فرماید: «لا شبهه فی وجوب العمل بمقتضی القطع و بشهاده الوجدان و لا حاجه الی مزید برهان». اینجا تعبیر عوض شد، طریقیت نیست، حجیت نیست، تعبیر وجوب العمل است. این وجوب العمل چیست؟ وجوب العمل در اینجا اثر قطع است. یا به عبارت دیگر اثر حجت قطعی شرعی، وجوب عمل به مقتضای آن است. لذا در تعریف سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می گوید در شکل مردد که حجت بگوییم یا وجوب عمل به مقتضای آن. که تعریف شئ به اثرش هم اشکال ندارد.

سوال:

پاسخ: محقق خراسانی برهانی می کند، می فرماید قابل جعل نیست، چرا قابل جعل نیست، این برهان است: برای اینکه جعل دو قسم است: جعل بسیط و جعل مرکب. جعل مرکب اصطلاح دومی هم دارد می گوییم جعل تألیفی. جعل بسیط مفاد کان تامه است که کان باشد و به یک اسم تمام شده باشد. جعل مرکب عبارت است از حمل محمول به موضوع، مثل کان زید عالماً. جعل مرکب در تعریف خاص خودش عبارت است از جعل شئ لشئ. که به تعبیر دیگر حمل شئ لشئ صدق می کند. در این بحث که مراجعه کنیم در حجیت قطع اگر بگوییم حجیت را شرع جعل بکند، جعل بسیط که نمی شود، این قسمتی که جعل بسیط نمی شود نه در متن آمده و نه در شرح. متن یعنی کفایه و شرح یعنی همه شرح ها. نه جعل بسیط زمینه دارد برای اینکه متعلق جعل ما که حجیت باشد امر بسیط مستقل نیست، وابسته به چیز دیگری است، لازمه قطع است. شئ بسیط که نیست، زمینه ندارد. و اما جعل مرکب و تالیفی معنا ندارد برای اینکه جعل تالیفی جعل الشئ لشئ است، لازم قطع خود قطع است، ذاتیات قطع است، شئ جدا نیست. جعل الشئ یعنی شئ جدا از موضوع که محمول جدا از موضوع باشد تا حمل صدق بکند اما اگر لازمش بود اصلا فاصله ای بین موضوع و محمول وجود ندارد، جعل الشئ لشئ معنا و مفهوم نخواهد داشت. بنابراین جعل تألیفی هم زمینه ندارد و جعل بسیط هم زمینه ندارد. این هر دو جعل وجود ندارد.

جعل بالتبع ممکن است

در این رابطه نکته دیگری که قابل دقت است، محقق خراسانی می فرماید: اما جعل بالتبع ممکن است. جعل بالتبع که ذات شئ و ذاتیات شئ در نظر گرفته شود. ذات شئ بسیط باشد و متعلق جعل. ذاتیات پس از وجود ذاتی قهری الترتب است و حتمی الوجود است. از لوازم ذات است، ماهیت است، ماهیت یعنی حدود وجود و ماهیت یعنی لازمه ذاتی وجود. بنابراین در فلسفه هم که خوانده اید که جعل اصالتاً تعلق دارد به وجود و ماهیت جعلش بالتبع است به این معناست که ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل، اصل جعل می خورد به ذات. آنجا مثال می زنند «ما خلق الله المشمش مشمشه و انما أوجدها». می گوید حجیت در شکل جعل بالتبع جا دارد یعنی تعبیر به عنوان جعل بالتبع درست است. در صورتی که جعل بالتبع تعبیر درستی بود جعل درست نمی شود، تعبیر درست است و این جعل یک نوع تعبیر مسامحی است، جعل از سوی شرع صورت نمی گیرد. تعبیر درست است که بالتبع بگوییم جعل شده، جعل بالتبع که در حقیقت مسامحی و بالعنایه است. بالعنایه جعل می گوییم جعلی در حقیقت وجود ندارد. اما نکته این است که جعل بالتبع در بحث اصلی که بحث معقول است جایی بحث می کردیم که جعل تعلق بگیرد به امور تکوینی به وجود. که گفتیم «ما خلق الله المشمش مشمشه بل أوجدها». وجود مشمش وجود خارجی اش یعنی وجود به معنای وجود فلسفی، هستی و ضد العدم آن ایجاد شده است. اما آن خصوصیت و آن ماهیت و آن کیفیت و آن لذت و آن آثار و ویتامین ها آنها ذاتیاتش است آنها را خلق نکرده، ذاتش را که خلق کرد آنها حدودش است قهری می آید. پس جعل بالتبع در جایی است که به اعتبار جعل بسیط باشد و جعل بسیط هم متعلقش باید وجود تکوینی باشد. اینجا قطع است، جعل بسیط اگر در نظر می گیریم خود قطع است، قطع از موجودات تکوینیه نیست. قطع از صور ذهنیه است. بنابراین آن مطلبی که آنجا می گفتیم که جعل بسیط است و جعل لوازم و ذاتیات بالتبع است، درباره ایجاد و وجود بود نه درباره جعل اعتباری شرعی. این یک اشکالی است که گفته می شود در جواب این اشکال آنچه که امکان دارد که توجیه بشود، اشکال این است که تحقق قطع در ذهن انسان نوع از تکون است. تکوینیات دارای دو مرحله است، تکوینیات دارای حجم مادی و تکوینیاتی که حجم مادی ندارد. ما قسمتی از تکوینیات داریم که دارای حجم مادی نیست از جمله خود علم، قطع تا می رسد به روح و امثال. اینها امور تکوینیه است یعنی مجرد الاعتبار نیست. تکون و حقیقت ذاتی دارد دارای یک حقیقت است و دارای یک کینونت است، بنابراین قطع هم می شود بگوییم که دارای کیان ذاتی است منتها کینونت آن مادی نیست کینونت مجردات است. لذا ما مجردات را می توانیم به نحوی بگوییم که کینونت و کیان و هستی دارد. این نهایت توجیهی است و الا اگر ما به این توجیه مبادرت نکنیم در ابتداء بگوییم داعی نداریم ما به دنبال جعل بالتبع برویم، اصلا جعل شرعی نیست بلکه حجیت ذاتی است مثل نورانیت نور، نیاز به جعل ندارد.بعد از این توضیح نتیجه این شد که حجیت قطع ذاتی است. پس از که ذاتی بود قابل جعل هم نیست یا وجدانا به مسلک شیخ یا برهانا به مسلک محقق خراسانی.

سه قول در حجیت قطع

و اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره حجیت قطع سه قول وجود دارد: قول اول این است که گفته می شود حجیت قطع براساس حکم عقلاء است یا بنای عقلاء. عقلای عالم برای حفظ نظام زندگی و برای قطع و علم حجیت قائلند. اگر بنا بشود به علم اعتبار و حجیت قائل نشوند نظام زندگی بهم می ریزد. و وجه دوم این است که حجیت قطع براساس حکم عقل است. که عقل حکم می کند الزام می کند بعد از تصور و تصدیق کرد یک حکم الزامی صادر می کند که قطع حجت است. سوم هم این است که محقق خراسانی می فرماید که حجیت قطع از لوازم عقلیه است. بعد می فرماید اما قول اول که بنای عقلاء باشد یا حکم عقلاء این قول قابل التزام نیست. برای اینکه ما از سوی عقلاء چنین چیزی را به عنوان سیره یا بناء نداشته ایم. بلکه به بنای عقلاء حجیت قطع خضوع نمی کند. حجیت قطع قبل از بنای عقلاء ذاتش می گوید که علم که شد نورانیتش است، خضوع نمی کند اصلا به بنای عقلاء تا عقلاء روی آن نظر بدهند. و اما وجه دوم قابل التزام نیست که حکم عقل به شکل الزامی که عقل الزام کند قطع حجت است. طبق یک قاعده جواب می دهد که حکم عقل صدور حکم نیست بلکه درک حکم است. صدور حکم اختصاص دارد به شرع، عقل هر قدر قدرت و توان داشته باشد می تواند درک صحیح ارائه بدهد اما حکم صادر نمی کند. بنابراین درست همان است که محقق خراسانی صاحب کفایه الاصول قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که حجیت قطع از لوازم عقلیه است. لوازم عقلیه در دید ابتدایی یا حکم عقل باشد یا درک عقل باشد یا تطابق آراء عقلاء باشد، این لوازم عقلیه باشد چیست معنایش؟ منظور از حجیت قطع به عنوان لازمه عقلی این است که حجیت قطع یک ضرورت عقلی است. که تصورش درباره تصدیقش کافی است. که تصور کنید نور است نورانیت آن مشهود و ملموس است دیگر هیچ حالت منتظره ای نخواهد داشت.

سوال:

پاسخ: درک در اصطلاح دقت لازم دارد تصور و تصدیق لازم دارد، ضرورت عقل تصورش کافی است برای تصدیقش. آن به معنای درک عقلی نیست. لذا ضرورت می شود. و آن مطلبی را که قبلا گفته ایم که قابل جعل نیست نه نفیا و نه اثباتاً، اما قابل جعل نیست اثباتا، شیخ گفت وجدانی است اما گفته اند دو وجه: ۱. اگر جعل بشود جعل لغو است. ۲. خلف است، چون جعل مستلزم تفکیک و انفکاک است و واقع خلاف تفکیک و انفکاک است. واقع بین شئ و لازم شئ انفکاکی نشان نمی دهد اما جعل بکنید یعنی انفکاک وجود داشته. خلاف واقع بودن یعنی خلف، هر موقع گفتیم خلاف واقع یعنی خلف. اما اشکال سومی هم است که این را نیاورده اند که اشکال این است که اگر جعل بشود تحصیل حاصل است. این تحصیل حاصل را اشکال کرده اند یکی از اقطاب نجف اشرف که به نام میرزا باقر زنجانی بود قدس الله نفسه الزکیه معاصر سیدنا الاستاد بود اما مرد منزوی بود ولی از نظر فضل اسوه و الگو بود در نجف، یعنی شخصیتی نبودکه در اعلمیت او کسی شک بکند. بر مبنای استفاده از افاضات ایشان بسیار مختصری به بحث ایشان شرفیاب شده بودم. بر مبنای استفاده از افادات ایشان تحصیل حاصل معنی ندارد. چون قطع تحققش نحوه تکوینی دارد. در امر تکوینی از سوی شرع که جعل بیاید جعل تشریعی است. اضافه شدن جعل تشریعی بر وجود تکوینی تحصیل حاصل نیست و یک لغویت است. تحصیل حاصل این است که هر دو تکوینی باشد یا هر دو تشریعی باشد. اما بر مبنای سیدنا الاستاد تحصیل حاصل در این صورت هم درست است. چون تحصیل حاصل دو قسم است: تحصیل حاصل ردیئ و تحصیل حاصل اردئ، که اگر همه اصطلاحات را مطالعه کنید گاهی تعبیر شده است من اردئ انواع تحصیل الحاصل. اردئ آن این است که حاصل موجود بالتکوین باشد و تحصیل بالتشریع باشد. با تحصیل تشریعی بخواهید حاصل تکوینی را تحصیل بکنید می شود اردئ انحاء تحصیل حاصل. پس تحصیل حاصل هم وجهی دارد که فعلا در این کتبی که در دست شما هست این مطلب نیست. و اما نفیاً هم قابل جعل نیست، دلیل آن ان شاء الله فردا.

قطع در قلمرو جعل جاعل نیست نفیا و اثباتاً ۹۴/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع در قلمرو جعل جاعل نیست نفیا و اثباتاً

گفته شد که حجیت قطع ذاتی است قابل جعل نیست نه اثباتا و نه نفیاً. گفتیم اثباتاً قابل جعل نیست برای اینکه تحصیل حاصل است و لغو است و خلف. اما تحصیل حاصل است و طلب حاصل نیست. در اینجا اصطلاحی داریم که توجه دارید طلب حاصل قبیح است و تحصیل حاصل محال است. اما طلب حاصل از سوی حکیم شرعی قبح که داشته باشد براساس عنوان ثانوی می شود محال. چون قبیح از حکیم صادر نمی شود، شأن حکیم نیست. بنابراین این مورد یعنی جعل حجیت از قبیل تحصیل حاصل است نه طلب حاصل. چون جعل است. تحصیل حاصل یعنی ایجاد مجدد شئ موجود و طلب حاصل یعنی امر و دستور به انجام دادن شئ حاصل.

سوال: اگر تحصیل حاصل به حصول حاصل عوض بشود بهتر است.

پاسخ: این تحصیل حاصل یک مرتبه نسبت به آمر دارد و یک مرتبه به مامور. اگر نسبت به آمر باشد فقط تحصیل حاصل است. آمر یک شئ موجود مثلا یک لیوان آب موجود است جاعل می خواهد به جعل تکوینی مجدد همین موجود را دوباره در همین زمان با همین شکل موجود کند، تحصیل و محال و خلف است. و بر می گردد به نقیضین. و اما نسبت به مامور حصول حاصل است، اگر یک چیزی حاصل شده باشد دوباره از او خواسته شود او باید آن حاصل را حصول کند. بنابراین تحصیل حاصل نسبت به فاعل و جاعل است و حصول حاصل نسبت به مامور و مکلف است. پس از که گفتیم حجیت قطع قابل جعل نیست اثباتا و کامل شد. اما نفیاً هم جعل راه ندارد. نفیاً جعل راه ندارد برای اینکه اگر مقطوع را که نتیجه قطع است جاعل نفی بکند منتهی می شود به اجتماع ضدین در دو مرحله: اجتماع ضدین مطلقاً یعنی در وعای اعتقاد و در وعای واقع، قطع مطابقت با واقع داشته است. قطع کشف کرده است این حکم واجب است و در واقع هم این قطع تطبیق داشته، واجب محقق بوده است در واقع شرع. در اینجا جمع بین ضدین می شود مطلقا، هم در وعاء و ظرف اعتقاد قاطع و هم در ظرف واقع. متعلق قطع واجب است، جاعل بفرماید که واجب نیست. وجوب با عدم وجوب در تضادّ است و از ضدین. این جمع بین ضدین است و از محالات اولیه است. بنابراین نفیاً هم حجیت قطع در قلمرو جعل قرار نمی گیرد. با این توضیحی که داده شد در یک جمله بگوییم که قطع در قلمرو جعل جاعل نیست نه اثباتا و نه نفیاً.

ص: ۱۹

رفع اشکالات

اشکال اول گفته می شود که این مطلب که اعلام شد که حجیت قطع ذاتی است این قابل التزام نیست. می گوییم حجیت قطع ذاتی نیست. ما کشف می کنیم که ذاتی نیست، کشف إنّی از انفکاک لازم.

دو قسم ذاتی و اوصاف آن

در بحث معقول خوانده اید ذاتیات دو قسم است: ذاتیات باب برهان که عبارت اند از مواد ثلاث عامه براهین، وجوب و امکان و امتناع. و قسم دوم ذاتی باب ایثاغوجی که عبارت است از جنس و فصل. و این ذاتیت حجیت برای قطع طبیعتاً از باب ذاتی باب برهان که نیست. ما در امکان و امتناع آن که بحث می کنیم. از باب ذاتی باب ایثاغوجی است که جنس و فصل است یا بگویید عرض خاص. لازمه ذاتی است. بعد از که لازمه ذاتی شد و از ذاتیات شد، ذاتیات دو تا خصوصیت دارد: ۱. الذاتی لا یعلل، ۲. الذاتی لا تنفکّ. و شما دیدید که در این اشکال بسیار مهم که گفته می شود حجیت قطع ذاتی نیست اشکال این بود که حجیت قطع ذاتی نیست چون که ذاتی از ذات منفک نمی شود و ما دیده ایم که در قطع گاهی قطع اصابت به واقع نمی کند. در صورتی که اصابت به واقع نکند آن کشفی که اثر قطعی قطع است ذاتی نخواهد بود. چون که اگر ذاتی بود هیچ گاه قابل تفکیک نبود. الان که قابل تفکیک است کشف می شود که ذاتی نیست. اشکالی است معروف. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه این اشکالات را ذکر می کنند و شرح و توجیه. اما جوابی که برای این اشکال گفته می شود، یک جواب ابتدائی است که آن را امام هم تعرض فرموده اند و نقل کرده اند. جواب ابتدائی این است که این قطع همان ذاتیات را دارد اما به نظر قاطع. قطع در محدوده نظر قاطع دارای همین ذاتیات است. در شعاع دید قاطع آن ذاتیات از این ذات جدا نیست. امام خمینی که در بحث معقول هم مجتهد است و صاحب نظر، می فرماید: ذاتیات به انظار تغیر نمی کنند که فی نظر ذاتیٌ و فی نظر آخر لیس بذاتی. ذاتی تابع نظر نیست. این توجیه که به نتیجه نرسید. اما جواب اصلی و دقیق این است که قطع دقیقا کشف از مقطوع ذاتیات قطع است، دقیقا همین است. منتها اولا نقض می کنیم به ذاتی که احیانا در اثر مانعی از ذات فاصله می گیرد. انسان حیوان ناطق، ناطق ذاتی است ولی برای اخرس ناطق نیست. ذاتی است جدا شد، اخرس نطق ندارد. ذاتی که از ذات جدا نمی شود، جدا شد. پس این جدایی می گوید که ذاتی در شرائط طبیعی و مشی عادی جدا از ذات نمی شود اما اگر مانع یا رادعی بیاید امکان تفکیک بین ذاتی و ذات وجود دارد، چنانکه در ناطق خواندیم [(۱)] . اما ثانیا اینکه در مثال زمان آیت الله العظمی بروجردی قدس الله نفسه الزکیه به آقا خبر دادند که یک طلبه سارق شده است، آقای بروجردی فرمود که طلبه سارق نشده است سارق آمده طلبه شده. قطع از لازمش جدا نشده است، جهل مرکب آمده است خودش را قطع نشان داده. این قطعی که از اثر ذاتی اش جدا شده است قطع نیست، جهل مرکب است، نمای قطع را داشته در یک ظرف زمانی محدود. اشتباه در تطبیق بوده است. بنابراین قطع همان است و ذاتیاتش همان و قابل تفکیک اصلا نیست. اما این سوال و این جواب که داده شد.

۱- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج۲، ص۲۹۲ تا ۲۹۵.

سوال:

پاسخ: قطع، علم کشف تام است، کشف تام صورت حاصله در ذهن است برای قاطع، قائم به ذات است و وابسته به چیز دیگری نیست تا تسلسلی باشد. و اما گاهی برای این قاطع در عوض قطع جهل مرکب می آید، جایش را می گیرد. اما اشکال دوم را که باز امام خمینی تعرض می فرمایند، اشکال و جواب. می فرماید بر فرضی که گفته شود حجیت ذاتی است و نفی بشود از سوی شارع این نفی گفته شد که منتهی می شود به جمع ضدین. می فرماید منتهی نمی شود به جمع بین ضدین. برای اینکه یک مطلب معروفی است و آن این است که فرق است بین اعتباریات و واقعیات. تضادّ بین واقعیات و حقائق خارجیه است نه بین اعتباریات و تشریعیات. واقعیات و تشریعیات در وادی تضاد نیستند. بنابراین حجیت که یک امر اعتباری و یک حکم وضعی است نفی هم بشود نفی شده، للشارع أن ینفیها. جمع بین ضدین نمی شود. عالم اعتبار عالم خفیف المونه است. می تواند شارع این توان را دارد که نفی بکند. اما جواب: این مطلب که گفته می شود که تضادّ در بین امرین وجودین خارجیین است، یک کلامی است که در معقول گفته شده. اهل معقول که تقابل ها را شرح می دهد که حاجی می گوید «قد کان فی غیریه تقابل، عرّفه اصحابنا الافاضل». غیریت را به چهار شکل تقسیم می کند که تقابل اربعه می آید و تقابل تضاد. امرین وجودیین خارجیین مثل آب و آتش. اگر ما بحذاء ذات نداشت می شود متخالفین، متضادین به اصطلاح دقیق فلسفی دو وجود واقعی است، آب و آتش جمع نمی شود در آن واحد. ممکن است بگویید آب را می گیرم با آتش وصل می کنم جمع شد، این دید عرف است. معنای جمع بین ضدین این است که در آن واحد همان دو تا که آب است هر کدام آتش هم باشد. این معنای جمع است و محال است و خلف است و بر می گردد به نقیضین. این در معقول گفته شده است. اما در معقول تصریحی دیده نشده است که اعلام بکنند که تضاد در وعای اعتبار و ذهن وجود دارد یا ندارد، مسکوت عنه است. چون محدوده کار معقول و فلسفه وجود و هستی است. در محدوده خودش کار کرده. گویا استنباط شده که تضادّ اختصاص به این محدوده دارد اما کار معقول بحث در مسائل متضاد اعتباری نبوده است تا نظری بدهند. مسکوت عنه است. اما تحقیق این است که در عالم اعتبار هم بین وجودات متغایر اعتباری قطعاً تضاد وجود دارد. معروف و مشهور است که احکام خمسه تکلیفیه متضاد است، این مقدار آمده ولی نگفته اند که در عالم اعتبار در همان وضعیت اعتباری اش تضاد قطعا وجود دارد. بنابراین این اشکال از اساس وارد نیست. در بین اعتباریات متخاصم و متقابل قطعا تضاد است منتها در ظرف و وعاء اعتبار. بین الزام و نفی الزام، بین وجوب و غیر وجوب در عالم اعتبار در یک آن و در یک زمان قطعا تضاد وجود دارد. اگر شارع بگوید «یجب علیک الان هذا العمل و یحرم علیک الان هذا العمل» این تضاد واضحی است و همان اشکالی که در تضاد در امور واقعیات است متناسب با واقعیت در این عالم اعتبار هم متناسب با عالم اعتبار وجود دارد. یعنی در آن واحد وجوب و حرمت در یک آن و در یک محل از سوی یک جاعل امکان جعل ندارد. چون یا این درست است یا آن، دو تا یکی نمی شود. همان اشکالی که در جمع بین ضدین در عالم واقع است در عالم اعتبار هم است. فرقش این است که دو تا عالم با هم فرق می کند. بنابراین جمع بین ضدین در عالم اعتبار هم همان گونه محال است که جمع بین ضدین در عالم واقع محال بوده. این قسمت یعنی عدم نفوذ جعل در حجیت قطع اثباتا و نفیاً کامل و ثابت است.

اطلاق حجیت بر قطع

شیخ انصاری می فرمایـد: حجیت معلوم است امـا اطلاـق حجیت طبق اصـطلاح بر قطع درست نیست. برای اینکه می فرمایـد: حجت در اصـطلاح اصول عبـارت است از اینکه دلیـل یـا علت حکم در وسـط قرار بگیرد به عنوان کبرای قیاس. مثال معروف حـدوث برای عالم ثابت کنیـد به وسـیله دلیل و قاعده کلی که کلّ متغیر حادث. اما قطع به شـکل این قانون و این کبرای قیاس نیست، در شـکل اول قرار نمی گیرد. به عبارت دیگر دلیل یا حجیت سبب وصول به قطع به نتیجه است. حجت اصولی سبب یا دلیـل وصول به قطع به نـتیجه است امـا قطع خودش قطع به نـتیجه است. پس خودش که قطع به نتیجه است سـبب قطع به نتیجه نمی شود. بنابراین اطلاق حجت طبق اصـطلاح اصول برای قطع درست نیست. اما باید این مطلب را عنایت کنید که حجیت که اینجا گفتید که شیخ هم فرمودند اولا این تعریف منطقی است و در اصول درباره تعریف مسئله اصولیه بکار می رود. که مسئله اصولیه را تعریف می کنـد این می گوید و آن قسـمت از حجج و امارات است. مسئله اصولی عمدتا حجج و اماراتی است که قسـمتی از آنها اصول عقلاییه است و قسـمتی از آنها امارات است مثل خبر واحـد و بینه. بعـد از که این مطلب گفته شـد، یک اصـلاحیه هم ایشان می زند می فرماید: اگر قطع موضوعی بشود آن موقع قطع موضوعی واسـطه یا سبب برای وصول به علم به نتیجه قرار می گیرد. مثلا علم جزء الموضوع باشـد، دیگر آن قطع نیست، دیگر آن قطع طریقی نیست فقط خودش علم است یا قطعی است که موضوع است، خـارج شـد. دیگر بحث ما درباره قطعی است که از طرق و امارات باشـد. آن قطعی که موضوع می شود دیگر از بـاب حجـج و امارات نیست، خارج از آن است. اشتراک ماهوی و لفظی دارد در خود لفظ اشتراک دارد. در جایگاه و اثر اصـلا اشتراکی نـدارد. آن قطع موضوع حکم است. مثلا دیـده ایـد در فقه می گوینـد معلوم النجاسه نجس اسـت ،یعنی اگر شک در نجاست داشـته باشـید نجس نیست، معلوم النجاسه نجس است. پس آنجا علم گنجانده شده، این علم طریق نیست، از حجـج و امارات نیست، موضوع نیست. اگر این علم به نجاست محقق شد موضوع برای حکم محقق می شود و حکم آن نجـاست است که تابع دلیل خودش است. این شـکل که قطع موضوعی بشود قطع موضوعی سـبب می شود برای وصول به نتیجه، به این نحو که علم به نجاست اگر پیـدا کردیم این علم به نجاست سـبب می شود برای علم به نتیجه که نجاست باشد. و نسبت موضوع هم به حکم نسـبت علت به معلول است. این یک اسـتطرادی که در قطع خوانده اید، خود قطع استطرادی نیست فقط قطع موضوعی که اسـمش به میان آمـده اسـتطرادی است. اسـتطراد در قطع فقط مخصوص قطع موضوعی است. اما تحقیق این است که حجیت اقسـامی دارد و حجیت و حجـج به قطع هم اطلاـق می شود. هم حجیت اصولی به قطع اطلاـق می شود و هم قطع اماره است.

اقسام حجت

اما تحقیق این است که حجت سه قسم است: ۱. حجت لغوی، در لغت حجت عبارت است از دلیل و برهان و محقق نائینی می فرماید که حجت عبارت است از ما یحتجّ بها. و در منطق حجت عبارت است از دلیل یا اصل مسلم که کبرای قیاس قرار بگیرد مثل کبرای قیاس شکل اول که از اشکال اربعه منطقی. که در اصول اینگونه حجت را می گوییم مسئله اصولی. و اما حجت در اصول عبارت است از منجّزیت و معذّریت که اثر آن وجوب عمل به مقتضای آن است. که گفتیم هر دو تعبیر است تعبیر به اثر هم می توانـد درست باشـد. بنابراین بعد از که اقسام حجت گفته شد، محقق نائینی می فرماید: قطع لغتاً حجت اطلاق می شود. قطعاً مـا یحتـج بهـا که است بلکه حجه الحجـج است. یعنی حجت های دیگر که اعتبارش کامل بشود بایـد به قطع منتهی بشود، اسـاس حجت هـاست. اما در شـکل حجت منطقی همان که شـیخ انصاری فرمود حجت منطقی به قطع اطلاق نمی شود ولیکن حجت به اصطلاح اصول که منجزیت و معذریت باشد قطعاً به قطع اطلاق می شود. بنابراین اطلاق حجیت طبق اصطلاح اصول بر قطع درست است و معنای حجت که منجزیت و معذریت است تصـریح محقق نائینی و سـیدنا الاسـتاد و سـیدنا الشهید صدر. شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حجت و حجیت قطع که به معنای منجزیت و معذریت آن است که قد یعبر عنهما بـالحجیه، تصـریح می کنـد. این دربـاره قطع، از کجـا ثابت می شود؟ می فرمایـد از طریق قانون حق الطاعه. حجیت قطع قطعی است و نیاز به جعل نـدارد ضـروری است که گفتیم محققین در آخر رسـیده اند به اینکه حجیت قطع ضـروری است. منشأ این ضرورت حق الطـاعه است. حق الطـاعه و قانون عبودیت و مولویت گفته بودم در اینجایی که مراجعه کردیم خود شـهید صـدر تصریح دارد که حق الطاعه به حکم عبودیت و مولویت می شود. اعلام می کند که قطع منجز و معذر است که می شود حجت اصولی. بنابراین حجیت قطع حجیت اصولی هم است.

اطلاق اماره بر قطع

چیزی که باقی مانـد این است که دربـاره قطع حجت اطلاقش درست بود، یک عنوان دیگر اطلاق اماره بر قطع، آیا قطع اماره است یـا نیست؟ قطع اماره است. اماره دو قسم است: اماره یک جنس مشترکی دارد، جنس اماره دارای کاشـفیت ذاتی است و نوعـاً امـاره کاشـفیتش ناقص است به توسط اعتبار شـرع کامل می شود که به آن می گوییم تتمیم جعل. اما قسم دوم اماره که کشف آن کامـل است و نیـاز جعـل نـدارد، این امـاره است مـا عنوان می کنیم امـاره فوق الامارات، که کشف آن تام است. و جعلش عقلی است. و اعتبـارش عقلی است. یـک نکته دیگر ا ین است که حجیت قطع که کامل شـد بنابراین تا اینجا گفتیم از سوی شرع هم ید جعل نفوذ ندارد، پس حجیت قطع حجیت شرعی نیست، فقط عقلی است؟ نه، قطع حجت شرعی هم است.

حجیت قطع از منظور شرع

از دید شرع هم حجیت قطع درست است. اولا در مثل چنین مورد که حجیت قطعی باشد از سوی عقل، شرع امضاء می کند. و ثانیـا خود شـرع بـا عقـل مشترکـاتی دارد. مشترکـاتش این است که در اعتبـار ضـرورت عقـل مشترک است بین شـرع و عقل. ضرورت عقـل را هم اهـل معقول معتبر می داننـد و هم اهل شـرع معتبر می داننـد. بنابراین حجیت قطع براساس ضـرورت عقل است که آن ضـرورت عقـل دلیـل مشـترک بین عقـل و شـرع. بنـابراین می توانیم بگوییم که حجیت قطع هم عقلی است و هم شرعی.

انقیاد و تجری ۹۴/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: انقیاد و تجری

اسـعد الله ایاکم، عیـد سـعید غدیر خم بر همه شـما عزیزان مبارک باشد. ان شاء الله از فیوضات این عید حظ وافری نصـیب تان بشود .عیـد غـدیر بحث و عظمت و فضـیلت و جلوه هـایش لا تعـد است. اما دو تا جلوه بسـیار عالی و برجسـته اش اشاره کنیم. جلوه اول رسول الله الاعظم اسـتمرار نبوت را یعنی خاتمیت را در روز غدیر به ثبت رساند. اگر امامت نباشد باید نبوت دیگری باشد. اگر علی نبود باید پیامبر دیگری می آمد. چون پیامبر بعد از رحلتش ضـرورت نیازش باقی است. با ولایت خاتمیت ثبت شد. نکته دوم برای بشر الی الابد اسوه نجات که در روایات هم دارد صراط المستقیم علی است. تا ابد برای کل بشریت صراط مسـتقیم روشن و تشـخیص شـد. که راه نجات بشـر این است. اگر دنیا امروز کل دنیا در خط هـدایتی امیرالمومنین باشد جامعه رویایی است. اینکه می گوییم موقعی که آقا ظهور بکند «یملأ الارض قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا» خط ولایت جدش را می آورد یعنی صـراط مسـتقیم. در هر زمینه ای از عبودیت تـا روابـط اجتمـاعی و تـا اخلاـق و تا کمال و تا انسان زیسـتن تا رسـیدن به یـک آرمـان فطری بشـری که آرامش به تمام معنا باشـد. آن آرامش به تمام معنا که به روح و ریحان و جنات نعیم گفته شده است در پی هدایت و ارشادات امیرالمومنین و ائمه است صلوات الله علیهم اجمعین.

انقیاد و تجری

یکی از بحث هایی که در مبحث قطع عنوان می شود یعنی طبق اسلوب ما مطلب سوم، اول تعریف قطع بود و دوم حجیت قطع و سوم بحث انقیاد و تجری. این بحث برخواسته از حجیت قطع است. قطعی که آنگونه حجیت ذاتی دارد، متابعتش واجب است، مخالفتش حرام است اطلاقا یعنی حتی در عالم قصد و تصمیم و عزم و جزم، یا فقط مخالفت عملی حرام است و موافقت عملی واجب است. بنابراین اطاعت عبارت است از مخالفت عملی. انقیاد عبارت است از موافقت التزامی، قصد و تصمیم و عزم در موافقت. عصیان عبارت است از مخالفت عملی و تجری عبارت است از مخالفت التزامی.

اقوال صاحبنظران

شهید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا توثر نیه المعصیه عقاباً و ثواباً ما لم یتلبس بها». ایشان می فرماید: که نیت معصیت ثواب و عقاب ندارد تا وقتی که عملا تلبسی به آن معصیت انجام نشده باشد. در این رابطه مثالی می زند می فرماید: اگر کسی قطع داشته باشد که این گوسفند مال مردم است و بعد به ذبح آن گوسفند مبادرت کند و معلوم شود که گوسفند مال خودش بوده، عقابی نبوده. کسی که به کشتن گوسفند خودش عقاب نمی شود. و همینطور اگر کسی اقدام به قتل مومنی، براساس علم و قطع خودش مومنی را به قتل رساند، معلوم شد که این مقتول مهدور الدم بوده، عقابی ندارد کار خلافی انجام نداده. (۱) این بیانی است که از شهید آمده و مورد احترام و تقدیر صاحبنظران قرار گرفته است. موید بر این مطلب علامه حلی می فرماید: اگر کسی گمان کند که وقت ضیق شده برای نماز و تسامح کند و استمرار بدهد در تسامح خودش، اگر که کشف خلاف شود یعنی معلوم شود که وقت ضیق نبوده و نماز در وقت انجام گرفته. بعید نیست که بگوییم «الرأی هو عدم استحقاق العقاب». (۲) رأی سوم در همین قسمت صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تجری قبح ذاتی ندارد بلکه بالوجوه و الاعتبارات است. اگر وجهی بود و اعتباری بود بر قبح و مذمت همان است و اگر نبود هم این. خود تجری ذاتاً حکم ندارد. مثال می زند که می گوید اگر مولی عبد خودش را امر کند که برود عدو و دشمنش را به قتل برساند. عبد رفت تا نزدیکی ها همان مورد و هدف مشخص که گفته بود «هذا عدونا اقتل». رفت و آن فرد را به قتل نرساند، تحقیق کردند دیدند عدو نبوده ابن مولی بوده. اینجا قبحی نیست، شاید تشکر هم بکند که فرزندم را به قتل می رساندی اگر اطاعت می کردی. شاید تقدیر بکند. عکس آن اگر وجه و اعتبار فرق داشت، مولی گفت عدو را به قتل برسان دنبال عدو حرکت کرد ولی در مسیر کار تجری کرد، خواست عدو را نکشد و اهمال کرد یا مسامحه کرد به نحوی که عدو از قلمرو قتل نجات یافت. این تجری این است که نکشته دشمن را اما یک اثر سوء به جا گذاشته که مولی ناراضی است، اعتبار اینجا عدم رضایت مولی است، مذمت خواهد داشت از قبل مولی. پس در نتیجه تجری قبح ذاتی ندارد، بلکه بالوجوه و الاعتبارات است. (۳) تا به اینجا گفتیم که از لحاظ اقوال این صاحبنظران از شهید و علامه حلی و صاحب فصول که معلوم است که قطعاً این سه نفر اگر رأی ای بدهند موجب وثوق می شود. آراء این سه بزرگوار این شد که تجری به اصطلاح رسائل قبح فعلی ندارد هرچند قبح فاعلی داشته باشد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که بحث تجری را برجسته تر کرده است، می فرماید: درباره تجری اختلاف نظر بین فقهاء وجود دارد. آراء فقهاء به دو دسته تقسیم می شود: دسته اول می گویند تجری موجب استحقاق عقاب هم است، دسته دوم می گویند تجری قبح و مذمتی دارد اما در حد نکوهش و سرزنش شخص که عمل نشان داده است این متجری سوء سریره دارد اما قبح فعلی ندارد. فعل متجری به طبیعی است که مفسده ندارد براساس فرض. بنابراین فقط قبح فاعلی دارد نه

قبح فعلی. بعد می فرماید: ظاهر اصحاب اتفاق دیده می شود بر اینکه تجری موجب استحقاق عقاب هم می شود، فعل از سر تجری انجام گرفته موجب عقاب است.

ص: ۲۵

۱- القواعد و الفوائد، شهید اول، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۱، ص ۸۱.

۳- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص ۴۳۱.

ادله قائلین به استحقاق عقاب به تجری

اجماع، ظاهر اصحاب اتفاق می نماید یا اجماع بر این است که تجری موجب استحقاق عقاب می شود و موجب استحقاق عقاب امکان ندارد مگر اینکه خود آن فعل دارای مفسده و مبغوضیت باشد. درباره این دلیل اول یک موید فقهی هم ارائه می کند. موید فقهی این است که بین فقهاء خلافی نیست بر اینکه اگر کسی یک طریق مقطوع الخطری را طی کند که براساس قطع جایز نبوده است، موافقت قطع واجب است یعنی در طریقی که قطع دارد خطر است نیابد برود. مخالفت کرد، طریق مقطوع الخطری را پیمود و بعد روشن شد که خطری نداشته باشد با آن هم معصیت کرده. این موید فقهی است. متمم است دلیل مستقل نیست. ۲. بنای عقلاء. می فرماید: عقلای عالم بر این هستند که اگر کسی از امر مولی سرپیچی کند یعنی قطع داشته باشد که امر این است و مخالفت کند، همین مخالفت خودش یک کار نکوهیده و باعث مذمت است و قبحش پیداست. این را عقلاء همه با هم اعلام می کنند. بنای عقلاء بر این مطلب در حد سیره نیست بلکه در حد ارتکاز است. که در سیره عقلاء نیاز داریم به دو عامل و خصوصیت حجیت سیره که امضاء و استمرار است، اما ارتکاز اگر ثابت شد خودش است تا زمان معصوم و نیاز به بحث و تحقیق ندارد، فقط تحقق موضوع لازم است تا بدانیم ارتکاز است. اینجا ارتکاز است نه سیره. ۳. شیخ انصاری عنوان کرده اند حکم عقل. منظور از حکم عقل حکم عقلی فلسفی نیست که برگردد به اصول فلسفی و به برهان های فلسفی. این حکم عقل می شود یک تحلیل که منتهی می شود به حکم عقل کلامی. هر کجا ریشه حکم عقل به تحسین و تقبیح منتهی شد دو عنوان پیدا می کند: عقل کلامی و عقل عملی. هر کجا حکم عقل ریشه اش براهین فلسفی بود دو تا عنوان دارد: عقل فلسفی و عقل نظری. در رسائل فرمود که اگر دو نفر قاطع هر دو قطع دارند، دو تا ظرف نوشیدنی است، هر دو قطع دارند که این دو ظرف خمر است. هر دو نوشیدند ولیکن یکی با واقع مطابقت کرد خمر درآمد و دیگری با واقع مخالفت کرد و خلّ درآمد، در این صورت فرد اول که قطعش با واقع مطابقت کرده و فرد دوم قطعش با واقع مخالفت کرده.

احتمالات اربعه عقلی

در این فرض از لحاظ قانون احتمالات چهار احتمال بیشتر نیست: احتمال اول این است هر دو استحقاق عقاب داشته باشند، چون هر دو قطع داشتند و هر دو اقدام کردند به نوشیدن خمر. احتمال دوم این است که هر دو استحقاق عقاب نداشته باشند چون قصد کردند برای یکی اتفاق افتاد، و آن یکی اتفاق نیافتد، باید هر دو استحقاق عقاب نداشته باشند. سوم این است که آن کسی که قطعش مطابق واقع در آمده استحقاق عقاب داشته باشد، قصد خوردن خمر داشته و خمر را هم در واقع هم خورده. و آن کسی که قطعش مخالف واقع درآمده استحقاق عقاب ندارد. چهارم که عکس آن، احتمال صرف فرض است، آن است که آن کسی که شرب خمر کرده و خمر هم در واقع به او رسیده و خمر شرب کرده، او عقاب نشود و آن کسی که قصدش کرده و آخر چیزی نخورده خلّ و سرکه نوشیده او عقاب بشود. بحث عقلی که شد احتمالات را کامل می کنیم بعد یکی یکی بررسی می کنیم. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: احتمال دوم که هیچ کدام عقاب نشوند و استحقاق نداشته باشند و صورت چهارم که عکس آن باشد که آنکه خلّ خورده کتک بخورد و آنکه خمر خورده آزاد باشد، این دو قسم اساساً بیرون است و جایی برای بحث ندارد. چون که موجب خلف می شود. خلاف واقع است، یک خلافی است که انجام می شود و شبهه ظلم به وجود می آید. این دو احتمال که از دائره بیرون رفت، فقط باقی ماند دو احتمال دیگر. احتمال سوم هم می فرماید: درست نیست، احتمال سوم این بود که آن کسی که خمر خورده و با واقع تطبیق کرده استحقاق عقاب داشته باشد و آنکه خلّ خورده و با واقع تطبیق نداشته استحقاق نداشته باشد. این هم درست نیست. برای اینکه اگر این حکم را بکنیم مستلزم این می شود که عقاب مربوط بشود به امر خارج از اختیار. مطابقت و عدم مطابقت در اختیار مکلف نیست، هر دو به قصد خمر خوری شرب خمر کردند یکی مطابقت کرد و یکی مطابقت نکرد. آن از اختیار خارج بود. پس بنابراین منتهی می شود به عقل کلامی. اگر اینجا بگوییم تبعیض بکنیم به امر خارج از اختیار عقاب اعلام کرده ایم و قبیح است، تقبیح عقلی دارد. پس این سه احتمال که بسته شد، متعین می شود احتمال اول که هر دو عقاب بشوند. دلیل دیگری هم در این جهت گفته شده است که جواب دادن از آن دلیل سخت است. دلیل چهارم عبارت است از روایاتی که از جمله آن حدیثی است که از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم شیخ طوسی نقل کرده می گوید که «القاتل و المقتول کلاهما فی النار» قاتل و مقتول دو تایشان در آتش جهنم اند. سوال شد «فما بال المقتول» (۱) سوال شد که قاتل که قاتل است مقتول چه گناهی کرده است؟ کشته شده، آن هم در جهنم باشد؟ جوابش داده شد که قصد و نیت قتل را داشته. این روایت در جوامع معتبر روایی است و حدیث هم از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم و توضیح هم داده شده، بعد از سوال و جواب مطلب کامل شده. براساس نیتش او هم عقاب می شود که جهنم می رود. بعد از که چهار دلیل اقامه شد. اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما اجماع «فالمحصل منه غیر حاصل» «و المنقول عنه کالباطل» می فرماید: اما اجماعی که ادعاء شده است اجماع محصلی نیست و اجماع منقولی که گفته شده است اعتبار ندارد. مضافا بر این صاحبنظرانی مثل شهید قدس الله نفسه الزکیه بر این است که استحقاق عقابی نیست. و اما دلیل دوم که عبارت بود از بنای عقلاء، بنای عقلاء را قبول داریم و درست است و محقق است. اما بنای عقلاء در این حد است که تجری موجب مذمت می شود. بحث ما این است که تجری موجب عقاب می شود. بنای عقلاء می گوید عقلای عالم آدم متجری را نکوهش می کند و مذمت می کند. فعل مذموم است اما عقاب دارد بنای عقلاء به عقاب اصلا ارتباط برقرار نمی کند. اما دلیل سوم که دلیل عقلی بود. دلیل عقلی ما به طور مشخص و قطعی اعلام می کند که آن کسی که قطع را انجام داده است در واقع او مستحق عقاب است. چون عقاب و ثواب

در فقه امامیه تابع واقع است به این معنا که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آن است. و آنجا که متعلق واقعا مفسـده داشـته است حکم اسـتحقاق عقـاب خواهـد آمـد که حکم تـابع مفسـده ای است که در متعلق حکم باشـد. و آنجا که مطابقت نکرده است قطع با واقع حکمی وجود ندارد. چون که عمل در واقع مفسده نداشـته است. از لحاظ مذهب عدلیه حکم بـدون مصـلحت و مفسده نداریم. باید طبق عدالت حکم ثواب و عقاب مربوط باشد به مصـلحت و مفسده. اما اشـکال این بود که گفتیم اگر بناء بشود که این دو نفر آن کسـی که قطعش مطابقت کرده با واقع عقاب بشود و آن کسـی که مطابقت با واقع نکرده است عقـاب نشود عقـاب مربوط می شود به فعـل غیر اختیـاری. جواب اول این است که فعـل غیر اختیاری اگر منشأ آن اختیـاری باشـد استحقاق عقاب دارد قاعـده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» منظور از امتناع یعنی تکلیف بـدون قـدرت «لا ینافی الاختیار». جواب دوم آن را که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که عقاب بر اساس عدم اختیار ممتنع است اما عـدم عقاب بر فعل غیر اختیاری قبیـح و ممتنع نیست. اینجا عـدم عقاب است. عـدم عقاب بر فعل غیر اختیاری ممتنع نیست، عقـاب بر فعل غیر اختیاری ممتنع است. بنابراین اشـکال قاعـده عقلی اینجا از اساس وارد نیست. این سه دلیل جوابش داده شـد دلیل چهارم ان شاء الله برای فردا.

ص: ۲۷

۱- التهذیب، شیخ طوسی، ج۶، ص۱۷۴.

تحقیق تکمیلی قبح فعل متجری به ۹۴/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی قبح فعل متجری به

ادله قائلین به قبح فعلی و جواب آن

گفته شد که قائلین به قبح فعلی ادله ای دارند که عبارت بود از اجماع و بنای عقلاء و حکم عقل و روایت. همه این ادله بررسی شد و دیدیم که به نتیجه نرسید. اجماع را گفتیم که حاصل نیست بلکه اجماع محقق نیست. مضافا بر آن مسئله عقلیه است، اجماع در مسائل شرعیه و امور تعبدیه زمینه دارد. اما اجماع در مسئله عقلی راه ندارد. مسئله عقلی تابع مدارک خودش است که براهین باشد یا تحسین و تقبیح. اگر همه فقهاء اجماع بکنند که علت و معلول در کار نیست، علت و معلول راه خودش را ادامه می دهد به اجماع اعتناء نمی کند. دو وادی غیر مرتبط با هم هستند. بحث عقلی و بحث اجماع، اجماع از ادله تعبدیه است و مسئله عقلیه از سنخ معقول است، تابع معاییر معقولی. رسیدیم به روایت «القاتل و المقتول کلاهما فی النار سئل یا رسول الله ما بال المقتول قال لأنه أراد قتل صاحبه» [(۱)] حدیث در تهذیب و معروف است و در جامع معتبر روایی هم ذکر شده و فقهاء هم به این حدیث استناد می کنند. بنابراین اعتبارش در یک حدی است که لا بأس به. دلالت آن در چه حدی است؟ محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: عمده در اخبار و روایات مربوط به این مسئله همین روایت است. که روایتی است که متنی دارد که توجیه و فهم آن کار مشکلی است. استفاده از روایت به این صورت است که قاتل که فعل انجام داده در نار و آتش است، مقتول اقدام کرده است و تجری صورت گرفته است. اقدام کرده است به قتل، هرچند قتل انجام نشده، اقدام به فعل حرام و در صورتی که آن فعل حرام انجام نگیرد می شود تجری، بنابراین تجری صورت گرفته و این تجری هم عقوبت دارد و عقوبتش هم معلوم است. تصریح شده است در روایت که قاتل و مقتول «کلاهما فی النار». بنابراین براساس این حدیث شریف اعلام می شود که تجری قبح فاعلی دارد مضافا بر آن قبح فعلی دارد و الّا عقوبت برای یک سوء سریره معنا و مفهومی ندارد. و در اینجا می بینیم دقیقا تجری صورت گرفته و براساس این تجری عقوبت هم اعلام شده است. اگر سوال بشود که این تجری که عقوبت داشته باشد از چه باب است، خود سوء سریره این آثار را دارد یا یک شئ دیگری در اینجا وارد می شود که آن باعث عقوبت می شود. خود فعل متجری به که فرض ما این است که انجام نگرفته این نیاز به توجیه دارد که در قسمت بعدی بحث به اش تذکر داده می شود. اولا این حدیث سندش لا بأس به بود و دلالتش هم کامل بود. جواب این حدیث را محقق نائینی در شکل کامل بیان کرده است، آنچه تتبع به عمل آمد جواب کامل تر از آن برنخوردیم. می فرماید: آنچه که از دلالت این حدیث استفاده می شود این است که براساس این روایت حرمت قصد معصیت با اقدام به انجام فعل محرم واقعی خواهد بود. قصد است، اقدام است، متعلق قصد هم فعل محرم واقعی که قتل است. پس تجری به معنایی که عمل محرم خیالی باشد نیست. مخالفت فعل محرم خیالی نیست، چنانکه در قتل مومن اقدام به قتل انجام شد و در واقع مهدور الدم بود. پس اقدام بود به عمل محرم خیالی، اینجا فردی است و فرض هم این است که آن فرد مهدور الدم هم نیست. اقدام کرده است به فعل محرم واقعی. این اقدام با این خصوصیت حرام است و این حرمت از نص این حدیث استفاده می شود. فقط به همان مقداری که حدیث دلالت دارد ما اکتفاء می کنیم. یک سوال مقدر را هم جواب می دهیم که

قاتـل و مقتول از لحـاظ عمـل فرق دارد چرا هر دو مسـاوی به واقع شـدن در آتش جهنم باشـد. آن یکی قتل نفس کرده و آن دیگری قصـد قتل نفس کرده است، چطور می شود این را با عـدالت و با واقعیت تطبیق کنیم. عدل مکتب عدلیه به چه صورت بتوانـد این را توجه کنـد که قاتلی که قتل نفس کرده و شخصـی که اقـدام به قتل کرده دو تا مثل هم در آتش جهنم بسوزنـد. جواب: وارد شـدن در جهنم یک مرحله اول است، جهنم و بهشت مراتب دارد. فقط به حـد اقل ورود نار مشترک انـد اما قاتل شخص محقون الدم جزاء و مجازات جدایی در همان داخل جهنم دارد که بودنش در جهنم اسـتمرار خواهد داشت. و این فرد دیگر ممکـن است در جهنم برود و در مـدت کوتـاهی آن مرحله را طی کنـد و بیرون بیایـد. بنـابراین آن اشـکال بـا تـوجه به درجات عقاب حل است و ایجاد مشکل نمی کند. (۲)

۱- تهذیب، شیخ طوسی، ج۶، ص۱۷۴.
۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۲.

سوال:به نحوی تایید شد که تجری استحقاق عقاب دارد،

پاسخ: ما گفتیم این تجری آن تجری که شـما ادعاء می کنید. تجری که محل بحث است، تجری است که نسـبت به فعل محرم خیالی صورت گرفته است و اما تجری که به فعل محرم واقعی صورت بگیرد شخص بوده آنجا، مهدور الدم هم نبوده اقدام هم شـده، بنـابراین هم می توانیم که یـک مرحله از فعـل است. و ا ین تجری آن تجری نیست. این تجری براسـاس نص و براسـاس اهمیت قتـل نفس خصوصـیتی دارد. مخصوصـا در این رابطه حرمت فقـط در این مورد ثـابت است. این برای اثبـات یک حکم کلی و آن قبح فعلی برای مطلق تجری کاری از پیش نمی برد. بنابراین حاصل جواب این است که این حدیث فقط شامل مورد خودش است، عقوبت را در همین جا ثابت می کند و حرمت را هم در همین مورد ثابت می کند. حرمت اینجا نسـبت به اصـل فعل قتل نیست تا قبـح فعلی را اعلام کنیـد. حرمت نسـبت به قصـد، عزم، جزم اقـدام و آن نسـبت به محرم واقعی و ربّما جزء و سبب برای تحقق قتل که در ضـمن کلام گنجانده شده است. جزء سـبب برای انجام قتل. پس این مورد یک خصوصیت دارد، حرمتش براسـاس نص از ایـن بـاب اسـت و انجـام ایـن فعـل حرام که عقـوبت دارد برای اینکه این فعـل حرام است دارای یک حرمت شـرعی و حتی عقلایی می توانـد باشـد و این نمی تواند قبح فعلی را برای تجری به طور کامل ثابت بکند. اختصاص به مورد خودش دارد. بلکه می توانیم بگوییم اینجا که قبـح تجری قبح فعلی در ابتداء می نماید، اگر خوب دقت کنیم در حقیقت قبـح فعلی مربوط به تجری مورد بحث نیست بلکه مشابه به تجری مورد بحث مـاست. چون تجری مورد بحث ما مخالفت فعل محرم خیـالی است نه مخـالفت فعل محرم واقعی. روایت جوابش از سوی محقق نائینی قـدس الله نفسه الزکیه با توضـیحاتی که اضافه شد به طور کامل اعلام شد.

نظر شیخ انصاری

اما در ادامه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بعد از ردّ این ادله اشارت هایی دارد به دلیل و بعد می فرماید: تحقیق این است که تجری در همه موارد خودش فرق نمی کند، یعنی قبح فاعلی دارد یعنی بالوجوه و الاعتبارات نیست. فرق نمی کند، در همه موارد خودش و در همه اقسام خودش حداقل تجری سه قسم است: ۱. قصد مجرد و خالی از عمل. ۲. قصد با عزم و جزم و اراده عمل و انجام بعضی از مقدمات. ۳. تجری قصد مخالفت و انجام کار. پس تجری به جمیع اقسام خودش که دارای سه قسم است، فرق نمی کند همان قبح فاعلی است بلا اشکال اما قبح فعلی داشته باشد فیه اشکال. اگر بخواهید رأی شیخ انصاری را دقیق بفهمید، یک مطلبی را مشهور از رسائل برداشت می کنیم و یک مطلبی را از دقت. آنچه مشهور است این است شیخ انصاری می فرماید تجری قبح فاعلی دارد و قبح فعلی ندارد. اما اگر به دقت بنگیرید شیخ انصاری درباره قبح فعلی که می رسد می فرماید فیه اشکال، نظر نمی دهد. محل اشکال است. نمی توان حکمی اعلام کرد. بعد در ادامه استناد می کند به کلام شهید. که شهید قدس الله نفسه الزکیه فرموده است که نیت موثر نیست، نیت مستتبع ثواب و عقاب نیست تا در مرحله عمل نرسد و منتهی به عمل نشود (۱) . در آخر می فرماید باید تأمل کرد. بحث قبح متجری به را می گوید محل اشکال است، بعد از نقل اقوال و تصریح قطعی نسبت به قبح فاعلی می فرماید: در مورد قبح فعلی باید تامل کرد اما قبح فاعلی هیچ تاملی ندارد. عمده ترین دلیل که از کلام شیخ انصاری استفاده می شود فقط بناء عقلاست. مذمت عقلاء یک امر قطعی است و شبهه بردار نیست. در تمام موارد و اقسام هم یکسان است. و روایات که دلالت بر عدم ترتب عقوبت دارد هم مورد ایماء و اشاره قرار می گیرد. که روایاتی داریم که به مجرد نیت عقوبت مترتب نمی شود اما از آنجا که علی الظاهر ذهن شریف ایشان روایات دیگر هم مشغول کرده باشد که یک دسته از روایات داریم دال بر اینکه همان «نیه الکافر شرّ من عمله» آن روایات از یک سو و روایاتی که دلالت دارد بر اینکه به مجرد نیت عقاب مترتب نمی شود از سوی دیگر، این دو دسته از روایات تعارض می کنند و تساقط. و بعد از که روایات تعارض کردند و تساقط از روایات چیزی استفاده نمی شود. مضافا بر اینکه روایات هم ارشادی است. چون گفتیم مسئله عقلی است. در صورتی که مسئله عقلی بود برای ادله نقلیه اگر راهی نیست، برای اجماع که راه بسته است، برای روایات یک راهی باز است به نام ارشاد. روایات اگر در این رابطه آمده باشد می شود اوامر ارشادیه که نه بار تکلیف دارد و نه عقوبت. مضافا بر اینکه در بحث رجال خواندید دسته بندی روایات که گفتیم روایات احکام و روایات اخلاقی. و یک دسته سومی هم است که کم است روایات تصوفی که آمده وارد شده اما کم است. اینگونه روایاتی که داریم با آن خصوصیتی که در بحث رجال خواندیم روایات اخلاقی است، لحن هم موعظه و نصیحت است. نیت نیک داشته باشید که نیت بد بسیار بد است. در روایات اخلاقی لحن مبالغه ای و موعظه است و کنایه از فضیلت و منقصت است. و مدلول مطابقی در روایات اخلاقی مراد و مقصود نیست. این روایاتی که در این دو دسته خواندیم اتفاقا به طور اغلب اخلاقی بود فقط این حدیث را که کلاهما فی النار هرچند صبغه اخلاقی هم تا حدودی دارد ولی مسئله قتل و صراحت و سوال و جوابی بود که شرحش را دادیم. خلاصه مطلب رأی شیخ انصاری عبارت است از اینکه تجری قبح فاعلی دارد و قبح فعلی اش محل نظر و اشکال و تامل است. دلیل اصلی بر قبح فاعلی تجری بنای عقلاء یا در حد ارتکاز عقلاء است. و متممی هم از ضمن کلامش استفاده می شود مذاق شرع. مذاق که از کلمه ذوق گرفته شده تعبیر عرفی است اما معنای مذاق شرع یعنی مقتضای طبیعت شرع است. مقتضای طبیعت شرع مساهله، عفو و نفی مشقت و عسر و رأفت و لطف این مذاق شرع است. بنابراین براساس اقتضای مذاق شرع هم که متمم یا دلیل در درجه دوم قرار بگیرد این شد که تجری قبح فعلی

ندارد.

۱- القواعد و الفوائد، شهید اول، ج۱، ص۱۰۷.

سوال: آیه ای است در قرآن ان تبدوا ما فی انفسکم أو تخفوه یحاسبکم به الله

پاسخ: اولا تجری نیست. و ثانیا محاسبه دارد در حد خودش ، قبح فعلی نیست.

نظر محقق خراسانی در تجری و احکام آن

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تجری مستتبع عقوبت است، تجری عقاب در پی دارد. به مذمت اکتفاء نمی شود. تجری موجب عقاب هم است. برای اینکه شخصی که تجری می کند به شهادت وجدان هتک حرمت مولی کرده است و خود هتک حرمت یک عمل است و یک فعل است، و نکته دوم اینکه از رسوم عبودیت بیرون رفته است. و نکته سوم هم برای طغیان مبادرت عملی انجام داده است. ما به مجرد قصد این عقوبت را اعلام نمی کنیم قصدی که عزم و جزم بشود و به مقدمات عمل مبادرت به عمل بیاید. این خلاصه دلیل ایشان بود به طور قطع و جزم. این دلیل اول که گفته شد دلیلش عبارت است از یک حکم قطعی عقلی کلامی، تقبیح عقلی کلامی. کسی در این رابطه اگر تردید بکند مکابره با وجدان کرده است.

سوال: این به خاطر تجری نیست به خاطر انجام فعل و هتک حرمت است.

پاسخ: تجری یا مخالفت مولی اگر منتهی بشود به مخالفت خود فعل که تجری نیست، بحث ندارد، بحث این است که تجری صورت بگیرد قصد مخالفت مولی صورت بگیرد آنگاه که قصد مخالفت مولی صورت گرفت آیا این قصد مخالفت که اسم آن است در اصول تجری عقاب دارد یا ندارد؟ محقق خراسانی از کلامش استفاده می شود که اصلا در حقیقت اینجا یک کار حرام انجام شده و آن هتک حرمت مولی است، هتک حرمت مولی یک کار حرامی است که انجام شده. در این مرحله که ما اسمش را تجری می گوییم یک کار بسیار خطرناکی انجام گرفته و آن خودش عقوبت دارد هتک حرمت مولی است. و بعد هم خروج از رسوم عبودیت که دلیل سیدنا الشهید صدر اینجا وارد می شود که حق الطاعه همین جا جایش است، حق الطاعه اجازه نمی دهد که عباد از عبودیت و عبادت بیرون برود این بیرون رفته است. و بعد در مرحله سوم طغیان صورت گرفته است. دلیل دوم آیات و روایات که ان شاء الله شرح مسئله برای فردا.

ص: ۳۱

نظر محقق خراسانی در حکم تجری ۹۴/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق خراسانی در حکم تجری

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که تجری موجب عقوبت هم می شود. وقتی گفتیم موجب عقوبت یعنی قبح فعلی دارد و گفتیم موجب مذمت فقط قبح فاعلی. ایشان فرمودند که تجری موجب عقوبت می شود. دلیلی در این رابطه همان شهادت وجدان با قاطعیت تمام که شرح آن دلیل تطبیق شد به هتک حرمت مولی و خروج از رسوم عبودیت و مبادرت به طغیان. بعد یک اشاره ای هم داشت که کلام شیخ انصاری را هم در نظر می گیریم که قصد تنها در تجری کافی نیست بلکه قصد باشد و عزم و جزم که قسم دوم تجری می شود.

قطع بر مخالفت باعث تغییر واقع نمی شود

هم اشاره به فرمایش صاحب فصول دارد و هم یک حقیقت که باید به آن توجه کنیم را اشاره می کند. می فرماید اگر قطع به یک فعل محرم خیالی تعلق گرفت که در واقع آن فعل واجب بود، این قطع واقع را تغییر نمی دهد، واجب را محرم درست نمی کند. و همینطور اگر قطع به یک واجب خیال قرار گرفت و در واقع حرام بود این قطع حرام را واجب درست نمی کند. که اشاره به این مطلب داشته باشد که قطع از وجوه و اعتبارات مغیّره نیست بلکه واقع علی ما هو علیه ثابت است. عقوبت که اعلام می کنیم از درون تجری بیرون می اید. اما عمل اگر در واقع محبوب است به محبوبیت خودش و اگر مبغوض است به مبغوضیت خودش ثابت و پابرجاست.

ص: ۳۲

دو دلیل بر عدم تغییر واقع

دلیل بر این مطلب دو چیز است: ۱. شهادت وجدان، وجدان شاهد است که آن عملی که در واقع است همان جا است. این تجری که قطع بر خلاف است هست. قطع مکلف مناط حکم نمی شود. حکم مناط مستقلی برای خودش دارد. این یک ضرورت است در مذهب عدلیه. تجری یک قطعی بوده برای مکلف و در منطقه خودش بوده. براساس این ضرورت قطع مکلف واقع را تغییر نمی دهد. مسئله تغییر حکم در اثر وجه و اعتبار به این صورت است که مثال معروف کذب محرم است اگر به جهت نجات نفس محترمه ای کسی مرتکب کذب بشود این وجه است، نجات وجه است، مغیّر می شود. آن حرمت از آن کذب خاص که برای نجات است مرتفع است. ولی قطع از این باب نیست. ۲. عنوان مغیّر باید فعل اختیاری باشد. و فعل اختیاری آن است که از روی علم و اراده ناشی بشود. و بنابراین فعل غیر اختیاری دو گونه است: ۱. فعل بدون قصد، ۲. فعل بدون التفات. یعنی اگر یک فعل بدون التفات تفصیلی از کسی صادر بشود این فعل اختیاری نیست. پس فعل اختیاری آن است که از روی قصد و التفات صورت بگیرد. می فرمایند: عنوان قطع که ما فرض کردیم که عنوان مغیّر است این عنوان قطع در بحث ما فعل اختیاری نیست. برای اینکه انجام متعلق قطع در حین انجام مکلف به قطع التفات نمی کند که بگوید من این

خمری را که الان به اش قطع دارم می خورم بلکه می گویـد این خمر واقعی را الان می خورم . به عنوان مغیِّر در حال ارتکاب و تجری توجه نمی کند. عنوانی که اختیاری نباشد مغیِّر واقع نمی شود.

ص: ۳۳

سوال:

پاسخ: آن شئ ای که مورد التفات ارتکازی باشد فعل اختیاری به حساب نمی آید بر مبنای ما. باید التفات تفصیلی باشد، التفات تفصیلی را مقطوع الخمر مورد شرب نیست. مکلف آنجا که خمر خیالی را قطع دارد و می خواهد شرب کند، به این صورت نیست که بگوید این خمری که الان به اش قطع دارم می خورم به قطع خودش التفات تفصیلی ندارد. پس عنوان قطع ما که متعلق به یک فعل است در وقت عمل مورد التفات ما نیست. نمی گوییم الان انا اشرب هذا الخمر الذی اقطع به، به این صورت به قطع خودمان در حال انجام عمل التفات نمی کنیم و آن وجهی که مغیِّر است باید اختیاری باشد، مورد التفات باشد. و این مورد التفات نیست و اختیاری نخواهد بود. لذا امکان این وجود ندارد که قطع اینجا وجه و عنوان مغیِّر بشود.

سوال:

پاسخ: قطع و التفات فرق دارد. گفتیم قطع که خودش قطع است، التفات فعل و عمل را اختیاری می سازد. اگر فعل و عمل مورد التفات نباشد اختیاری نیست. اینجا یک عملی داریم خمر که قطع تعلق گرفته به آن، مکلف می گوید من قطع دارم این خمر است، و بعد این خمر را شرب کرد و در واقع هم خمر نبود. این قطع مغیِّر نمی شود. برای اینکه وجه مغیّر با عنوان مغیّر وقتی می تواند مغیر باشد که مورد التفات باشد.

سوال:

پاسخ: جزء تحقیقات اصولی است که اگر فعل عن التفات نباشد می شود شبیه فعلی که عن قصد نبوده. چون عن قصد نباشد که قطعا اختیاری نیست. کسی که خواب است قطعا عملش عن قصد نیست اگر عملی انجام بدهد عقوبت تکلیفی ندارد عن قصد نیست. و اما کسی که در حال خواب آلودگی است دست و پایش فکر می کند که حرکت می کند اما خوب التفات ندارد. این عدم التفات ملحق است به عدم قصد. همانطوری که فعل صادر عن عدم قصد قطعا اختیاری نیست، فعل صادر عن عدم التفات وصل به عن عدم قصد است.

سوال:

پاسخ: فرق است بین فعل و خود قطع. خود قطع اینجا مثال نیست، قطع که می گوییم قطعی که متعلق است به عمل آن عمل که قطع به آن تعلق گرفته عن التفات که متن می گوید هذا مقطوع. تا اشکال نکنید آن قطعی که خود قطع است ارتکازی اش، تفصیلی اش را اعتبار خودش را دارد و به آن بحث نمی کنیم. و آن قطعی که اینجا بحث می کنیم می گوییم قطع عنوان مغیِّر نمی شود قطع جدا نیست، قطعی که مرتبط با خمر است، این قطعی که مرتبط با خمر نیست مورد التفات نیست. در مثال گفتم که مکلف یقین دارد که این مایع خمر است با این دید شرب خمر نمی کند که بگوید چون من قطع دارم که این خمر است این را شرب می کنم، غافل از این است، خمر واقعی را شرب می کند.

سوال:

پاسخ: التفات گاهی ضروری باشد نیاز به اش نیست. مسئله التفات گاهی شرط می شود و گاهی هم شرط نیست به عنوان یک مفهوم التفات است. اگر التفات را مفهومی در نظر بگیریم گاهی اصلا التفات تفصیلی نیست اما التفات ارتکازی است. و اما اگر شرط در نظر بگیریم که التفات شرط فعل اختیاری است باید وجود داشته باشد خودش، چیز دیگری نیست که قائم مقامش بشود. در نتیجه این دو دلیل این مطلب ثابت شد که خود فعل در واقع تغییر نمی کند به وسیله قطع بر خلاف عمل واقعی از قطع متابعت نمی کند بلکه بر همان واقعیت خودش ثابت است. نتیجه این است که ما عقوبت را براساس فعل متجری به در نظر نمی گیریم بلکه عقوبت را در اثر خود تجری که گفتیم تجری هتک حرمت مولی است. در اثر خود تجری عقوبت را در نظر بگیریم.

ص: ۳۵

سوال و جواب آن

سوال که اگر قطع اینگونه باشد تجری چیست؟ اگر بناء شود که غیر اختیاری بودن این عنوان اعلام گردد اشکال بر می خوریم و آن اشکال این است که تجری مخالفت قطع بود، قطع به اعتبار مقطوع. و قطعی که به عنوان مقطوع بدون التفات باشد وغیر اختیاری باشد مخالفت قطع در حقیقت می شود مخالفت امر غیر اختیاری. مخالفت امر غیر اختیاری نباید عقاب داشته باشد. و اگر عقوبت اعلام می کنید گویا عقوبت بر امر غیر اختیاری است. جواب: می فرمایند: عقوبت را ما بر فعل مترتب نمی کنیم بلکه عقوبت را ما بر فعل و عزم و مخالفت مولی مترتب می کنیم که گفتیم هتک حرمت مولی است. پس عقوبت در قصد و عزم است. این جواب داده شد، اشکال دیگری به وجود آمد که اگر اینجور بگویید قصد و عزم و جزم از بدنه اراده است، مقدمات داخلی اراده است. و اراده امر غیر اختیاری است. پس عقوبت را مترتب می کنید بر امر اختیاری که معلوم است اراده غیر اختیاری است، در اصول مسلم است و الا لتسلسلت، همه چیز با اراده است و اراده مستقل است اگر اراده به اراده دیگر باشد تسلسل می شود. اراده خودش غیر اختیاری است. مرحوم استاد علامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرمود آنجا گفتید که عقوبت به قصد می شود و بعد الان نمی توانید جوابش را بدهید، قصد که جزء بدنه اراده می شود. در جواب این مطلب اولاً ـ و ثانیا دارند. می فرماید: این اشکال وارد نیست که بگوییم عقوبت متعلق به اراده و قصد می شود و اراده هم غیر اختیاری است. این اشکال وارد نیست، اولاً ـ اراده بعض از مقدماتش اختیاریه است. و نتیجه گاهی تابع اخسّ مقدمات است و گاهی نتیجه تابع اشرف مقدمات است. اینجا تابع اشرف مقدمات است. اشرف مقدمات اراده ملاحظه نفع عمل و تصور منفعت، تصور فائده عمل اختیاری است. پس چون تصور فائده که از مقدمات اراده است اختیاری شد، نتیجه تابع اشرف مقدمات اراده هم اختیاری می شود. مرحوم استاد شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرمود محقق خراسانی در بحث طلب و اراده که گفت اراده اختیاری نیست، چهار نفر جلسه را ترک کردند، گفتند که شما قائل به جبر شدید و مسلک ما جبری نیست. اینها رفتند تا شنیدند در این بحث قطع که محقق خراسانی گفت بعضی از مبادی اراده اختیاری است و نتیجه تابع اشرف مقدمات، اراده هم اختیاری می شود. آن چهار نفر برگشتند. بعد از این، جواب دومش را فلسفی می کند. مشابه است با همان جوابی که در بحث طلب و اراده خواندیم. می فرماید: ثانیا می بینیم عقوبت و عقاب لازمه بعد عباد است. لازمه قرب مثوبت است و لازمه بعد عقوبت است. پس عقوبت لازمه بعد است آن قرب و بعدی که نسبت به مولی است. پس عقوبت مترتب به بعد از مولی است و اما بعد از تجری به وجود می آید، هتک حرمت مولی که شد بعد به وجود می آید. و تجری از سوء سریره عبد به وجود می آید و سوء سریره عبد همان شقاوت ذاتی عبد است. السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی بطن امه، دیگر اینجا الذاتی لا ـ یعلّل. و به تعبیر شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه انسان یک فصل ندارد، فصول متعددی دارد الانسان حیوان ناطق، حیوان سعید، حیوان شقی، شقی و سعید جزء فصول انسان است و ذاتیات است. پس «الذاتی لا ـ یعلل» مثال می زند که سوال نمی شود که چرا حمار ناهق است، ذاتی اش است. چرا انسان ناطق است، ذاتیاتش است. از ذاتیات سوال نمی شود و اصلا معنی ندارد. به عبارت دیگر ذاتیات حدود وجود است، حدود وجود ذاتی خود وجود است. حدود وجود مترتب بر خود وجود است، وجود که آمد یک حدودی دارد آن حدود می شود ذاتی اش. نیاز به اثبات ندارد، بالتبع وجود موجود است.

سوال:

پاسخ: شقاوت و سعادت علت تامه نیست، مقتضی است. مقتضی هم عوامل دارد، به عوامل هم از سوی اسلام تذکراتی رفته است. اگر شقاوت و سعادت که ذاتی است مقتضی بود هیچ اشکالی وارد نمی شود. مقتضی هم براثر عامل وراثت، تربیت، اخلاق خوب، لقمه حلال کل اینها بر می گردد به مسائل آن. خود محقق خراسانی اشکال می کند که اگر ذاتی هست پس بعثت ا نبیاء ، امر و نهی معنی ندارد. ذاتی است شقی شقی است و سعید سعید.

سه نکته

جواب مرکب است از سه نکته: ۱. ارشادات دینی و بعثت انبیاء نسبت به کسانی که حسن سریره دارد کمک در جهت تکامل آنهاست. ۲. و نسبت به کسانی که سوء سریره دارند و شقاوت ذاتی دارند اتمام حجت بشود. ۳. سعادت و شقاوت علت تامه نیست. بلکه مقتضی است. می شود سعید بطن امه که مقتضی سعادت را دارد در اثر تربیت فاسد شقی بشود. می شود شقی که مقتضی شقاوت را دارد در اثر تربیت سعید بشود. و اما این مقدار که آمده برای انسان ذاتیتش اصل آن اختیاری است از سوی شرع. رعایت آداب تزویج، تربیت، شیردهی، لقمه حلال، رضاع و ارضاع، درباره حمل و بارداری آن توصیه هایی که شده است لقمه حلال، و اجتناب از محرم و نامحرم. تمام این مسائل تذکر داده شده، اگر رعایت بشود مقتضی سعادت می اید و اگر رعایت نشود مقتضی شقاوت به وجود خواهد آمد. تمام ریشه کار ارشادی اختیاری است منتها این بشر است که با اختیار خودش مخالفت می کند. بیان محقق خراسانی کامل شد. اما رأی و نظر محقق نائینی نسبت به تجری و حکم آن فردا ان شاء الله.

ص: ۳۷

تحقیق درباره قبح فعل متجری به ۹۴/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره قبح فعل متجری به

رأی و نظر محقق خراسانی

رأی و نظر محقق خراسانی این شد که فعل متجری به قبیح است و تجری هتک حرمت مولی است. هرچند در واقع فعل محبوبیت داشته باشد و مبغوض مولی نباشد. در این رابطه رأی محقق خراسانی این شد که تجری قبح فعلی هم دارد مضافا بر قبح فاعلی که یک امر مسلم بین همه صاحبنظران است. و برای اثبات این مطلب دو دلیل اقامه فرموده اند که دلیل اول شان شهادت وجدان بود که شرح دادیم.

دلیل دوم آیات و روایات

و اما دلیل دوم می فرماید آیات و روایات شهادت می دهند بر آنچه را که عقل و وجدان حکم می کند. حکم عقل در حد وجدانی این بود که هتک حرمت مولی بلا شبهه قبیح است. و همین مطلب را آیات و روایات به تعبیر ایشان شهادت می دهد. آیه های چندی در کتب اصولی ذکر شده است که عمده ترین آن همان آیه ۲۸۴ سوره بقره است که خدای متعال می فرماید: «ان تبدوا ما فی انفسکم أو تخفوه یحاسبکم به الله» در این آیه آمده است اگر به عنوان مکلف آنچه را که در ذهن خود نگه بدارید و آنچه را که اظهار بکنید مورد محاسبه قرار می گیرد. از این آیه استفاده ای که می شود در جهت اثبات مطلوب در این حد است که نیت تنها هم که شده است اگر نیت سوء باشد، مورد محاسبه و معاقبه است. بنابراین تطبیق می کند به تجری که تجری نیت سوء بدون انجام عمل سیئ. عمل سیئ انجام نگرفته است، نیت سوء صورت گرفته است. در استدلال به آیات آیه اول که شیخ انصاری هم به آن استناد کرده است همین آیه است که «ان تبدوا ما فی انفسکم أو تخفوه». از این آیه استفاده می شود که نیت سوء بدون عمل و به انجام عمل فاسد و سیئ منتهی نشود مورد معاقبه است و این تطبیق می کند به تجری. می توان گفت که در جمع آیات همین آیه از دلالت نسبتاً خوبی برخوردار باشد در مقایسه با بعضی از آیات دیگر که ذکر شده است لذا به ذکر همین آیه اکتفاء می شود. اما تحقیق این است که دلالت کامل نیست و دلالت در حد یک موید می تواند اعلام بشود. موید است برای اینکه نیت بدون عمل را مورد معاقبه قرار می دهد. اما دلیل نمی شود و دلالتش کامل نیست برای اینکه این نیت تجری نیست، نیت بر انجام معصیت است. پس آنچه را که محقق خراسانی فرمودند که از آیات و روایات شهادت بر مدعا وجود دارد، شهادت را در حد تایید ممکن است باشد.

ص: ۳۸

دو دسته از روایات و تعارض آن

اما روایات، درباره روایات شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: روایاتی داریم که دلالت بر عفو دارد یعنی اگر

کسی جرأت به مولی داشته است ولی عمل را که مرتکب شده است عمل باطل و فاسد نبوده، اینها مورد عفو است. و یک دسته روایاتی داریم که می فرماید «الناس یحشر علی نیاتهم» که اینها دلالت دارد بر اینکه تمامی مردم به نیت هایشان مواخذه می شوند. در مجموع روایات به دو دسته است. یک دسته دلالت دارند بر عدم قبح فعلی و دسته دیگر دلالت دارند بر قبح فعلی نسبت به تجری. این دو دسته متعارض اند. (۱) روایتی است دلالت دارد بر اینکه مردم مکلف به نیت شان مواخذه و معاقبه می شوند. روایت مسند است و در محاسن برقی آمده است از امام صادق علیه السلام. سند هم تقریبا لا بأس به است و اجمالا درست و قابل اعتماد است. «قال الامام الصادق علیه السلام ان الله یحشر الناس علی نیاتهم یوم القیامه» (۲) دلالتش بسیار واضح، لذا از این دسته همین روایت را مورد استناد قرار می دهیم. خداوند بر نیت شان در روز قیامت محشور می کند. یعنی این نیت هاست که در روز قیامت بر اساس آن مواخذه و معاقبه و عقوبت و مثوبت صورت می گیرد. استناد شیخ و غیر شیخ به این حدیث هم کمکی است که دلالت این روایت بر مطلوب کامل باشد، فهم فقهاء هم در این رابطه کمک می کند. دسته دوم حدیثی است که صحیحه است. ابن دراج از زراره عن احدهما علیهما السلام، در حدیثی تا می رسد به اینجا «من همّ بسیئه لم تکتب علیه» دسته ای که دلالت بر اینکه نیت سوء عقوبت ندارد. تعارض آن واضح است. این روایت دلالت کرد بر اینکه کسی که تلاش کند به گناهی برسد ولی انجام نداده «لم تکتب» «و من همّ بها و عملها کتبت علیه سیئه» (۳) تتمه هم قرینه بر این می شود که اولی در حد تجری بوده. این دو روایت دلالت شان نسبتاً خوب و اصحاب هم از این دو دسته روایت دو لحن متخالف برداشت کرده اند و ما اجمالا بین این دو دسته تعارض می بینیم. چنانکه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که این دو دسته از روایات تعارض دارند و شیخ گویا مرجحی در این بین در نظر نداشته اند، می فرماید به تساقط کشیده می شود و بعد از تساقط اصل عملی اینجا اصل برائت است. این فرمایش شیخ بود تا اینجا.

ص: ۳۹

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج ۱، ص۴۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص۳۴، ابواب مقدمه عبادات، ب۵، ح۵، ط اسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص۳۶، ابواب مقدمه عبادات، ب۶، ح۶، ط اسلامیه.

تحقیق و جمع بندی

درباره جمع بندی آنچه که به عنوان نکته اصلی به نظر می رسد این است که قبح تجری نه به عنوان تجری، به عنوان هتک حرمت مولی مورد اتفاق فقهاء و عقلاء است. رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی شرح داده شد.

رأی محقق نائینی درباره حکم تجری

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا اشکال فی قبح التجری» در اصل قبح تجری هیچ اشکال و شبهه ای وجود ندارد. «انما الاشکال کله یتصل بقبح الفعل المتجری به» اشکالی که وجود دارد مربوط می شود به قبح فعل متجری به. آیا فعل متجری به که فعل در حالتی انجام شده است که هتک حرمت مولی صورت می گیرد، قبح دارد یا ندارد؟

دو راه برای اثبات عقوبت

می فرماید: دو راه برای اثبات عقوبت متصور است: راه اول این است که قبح فاعلی و همان جرأت سوء که از سوی عبد صورت گرفته است، موجب سرایت قبح محرم واقعی به محرم خیالی بشود. اگر این قدرت را قبح فاعلی داشت دیگر قبح فعلی در همین حد تجری محقق است. (۱)

سوال:

پاسخ: یک محرم واقعی داریم که این فرد جرأت کرده که انجام بدهد خمر. آن خمر محرم واقعی است، قبح دارد. و یک محرم خیالی داریم که فردی که شرب کرده سرکه در آمده، این محرم خیالی است. واقع از ما هو علیه تغییر نمی کند. اما اگر بگوییم تجری قبح فعلی دارد، فعلی که شرب خلّ باشد قبح پیدا کند راهش این است که قبح فاعلی آن قدر قدرت داشته باشد که آن قبح را از خمر که محرم واقعی است سرایت بدهد به این متجری به که فعل قبیح خیالی است. اگر این قدرت را داشته باشد نتیجه این می شود که قبح فعلی صورت می گیرد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۵.

سوال:

پاسخ: فاعل قصد کرده است که خمر را بخورد ولیکن آن خمر خلاف درآمده و خلّ بوده. الان فعل واقعی داریم و خیالی. فعل واقعی خمر است، فعل خیالی خلّ است خیالی شده که خمر است. قبح فاعلی بتواند مفسده خمر واقعی را منتقل کند به این شربی که الان شرب خمر خیالی است.

سوال:

پاسخ: برای فاعل یک قبح قطعا قائلیم و آن هتک حرمت مولی است، هتک حرمت مولی یک قبحی است عند العقلاء و عند الفقهاء. اما تنها کل قبح ها که متعلق به عمل نیست، نیت سوء هم قبح دارد خیلی چیزهای دیگر که غیر از عمل است مثلا لفظ قبیح قبح دارد نیت قبیح قبح دارد. فعل مکلف تابع مفاسد و مصالح است بر همان مبنا ما می گوییم. یک فعل انجام شده که شرب باشد، ما اگر قبح فاعلی ثابت بکنیم راهش این است که شرب را که مکلف انجام داده محرّم درست کنیم. نمی شود این را محرّم درست کنیم مگر اینکه بگوییم قبح فاعلی هتک حرمت مولی آنقدر توان و قدرت دارد که قبح محرم واقعی را سرایت می دهد به این محرم خیالی. بعد از این می گوییم این امر اول سرایت بدهد قبح را از خمر. اگر قبح خمر را بتواند قبح فاعلی منتقل کند به این شرب خیالی خمر، آن وقت قبح فعلی پیدا می شود.

سوال:

پاسخ: می گوییم حرمت واقعی متعلق است به خود خمر. و حرمت واقعی به خلّ تعلق ندارد. و می گوییم محرم واقعی خمر است و محرم خیالی خلّ است، شرب خمر ارتکاب محرم واقعی است و شرب خلّ به قصد شرب خمر ارتکاب محرم خیالی است. مدعای ما این است که برای این شرب که شرب فعل محرم خیالی است اگر قبح درست کنیم که قبح فعلی بشود، دو راه دارد: یک راهش این است که قبح فاعلی چون هتک حرمت مولی است بتواند آن حرمت یا آن قبح که در محرم واقعی بود را منتقل کند به محرم خیالی که شرب خمر است به عقیده شارب. اگر این کار را بتواند قبح فعلی محقق می شود.

اشکال به این راه اول

اما این راه می فرماید به جایی نمی رسد. اشکال این است که قبح فاعلی متأخر است از قبح فعلی و قبح فعلی باشد تا قبح فاعلی به وجود بیاید. اما فرض در این توجیه این بود که قبح فاعلی اول است و قبح فاعلی بتواند قبح فعلی را منتقل کند. اگر قدرت انتقال و جا به جایی داشته باشد معنایش این است که اول قبح فاعلی است و آن قبح فاعلی قبح فعلی می آفریند، ما کان متأخرا یصبح متقدماً، این تقدم شئ بر نفس شئ از محالات می شود. امکان ندارد. این راه اول امکان ندارد. راه دوم این است که می فرمایند: قطع به یک حکم، قطع داریم که این مایع حرام است الان یک مایعی را خیال کرده بودیم که خمر است اگر شرب بکند این قطع چون قطع است مولّد حکم باشد، جعل حکم مماثل بشود در مودای قطع. چون قطع حجت فوق الحجج است و مودایش آن حکم واقعی است در صورت اصابت. بگوییم در صورت خطأ مودای قطع حکمی است مجعول به نحو حکم واقعی که الان تطبیق نشده. یا به تعبیر علامه شیخ صدرا جعل حکم مماثل. اگر جعل حکم مماثل در نظر بگیریم راهی است که قبح فعلی دیگر درست می شود. حرمت برای خمر واقعی بود از سوی شرع حکم مماثل یعنی حرمت جعل می شود برای مودای قطع که شرب خمر خیالی است. این حرف را اگر بگوییم هرچند از لحاظ اساس بنیه دارد و قطع است، ولی به مشکلی بر می خورد که امکان جعل وجود ندارد. برای اینکه اگر جعل بشود کار منتهی می شود به اجتماع مثلین. یا جعل حکمین مثلین در مودای قطع واحد. قطع واحد است در مودای آن دو تا حکم مماثل است یکی واقعی و یکی هم خیالی. و چون منتهی می شود به اجتماع مثلین از محالات است. بنابراین این دو تا راه به جایی نمی رسد. بنابراین براساس رأی محقق نائینی هم تجری قبح فاعلی دارد و قبح فعلی آن محل اشکال است. همانطوری که رأی و نظر شیخ انصاری بود. و اما رأی و نظر سیدنا الاستاد درباره مسئله ان شاء الله فردا.

ص: ۴۲

رأی سید الخویی درباره تجری و حکم آن ۹۴/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رأی سید الخویی درباره تجری و حکم آن

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره تجری مطالبی دارد بسیار متین و تحقیقی که با توضیحاتی از این قرار است: باید توجه کرد که منظور از بحث در اثبات قبح فعلی به این نکته تعلق دارد که باید فعل متجری به حرمت شرعی داشته باشد تا آن آثار که عقاب و عقوبت مترتب بشود و قبح فعلی یعنی همان فعلی که در شرب خمر واقعی وجود دارد در متجری به هم ثابت بشود. این نکته ای است که از بیان ایشان استفاده می شود.

دو دلیل سید الخویی

پس از این استدلالی که از بیان ایشان استفاده می شود دو چیز است: قاعده و نصّ. دلیل اول برای اثبات مقصود قاعده ملازمه است. که گفته می شود قبح متجری به عقلاـ قابل انکار نیست. بعد از که عقلا قبح فعل متجری به معلوم بود به وسیله قاعده ملازمه کل ما حکم به العقل حکم به الشرع حرمت شرعی هم ثابت می شود. این عنوان اجمالی استدلال به قاعده ملازمه در جهت اثبات حرمت شرعی برای فعل متجری به است. اما امکان استناد به این قاعده را سیدنا الاستاد به این ترتیب بیان فرموده اند: تمسک به قاعده ملازمه یک مقدمه اساسی دارد و آن درک قطعی عقلی است. ادراک اگر ظنی باشد و اگر در حد اطمینان باشد اینجا به نتیجه نمی رسد. در قاعده ملازمه باید ادراک عقل قطعی باشد. بعد از که ادراک عقل قطعی بود، این ادراک به اعتبار مورد به دو قسم است: ۱. ادراک عقل که متعلق باشد به سلسله علل و ملاکات، منظور از عللی که در این قاعده ذکر می شود ملاکات و مناطات احکام است. عقل درک بکند ملاـک حکم را به طور جازم و بلا مزاحم آنگاه این درک و این حکم عقل ملازمه دارد به حکم شرع. ملاـک قطعی اگر به دست بیاید یعنی ملاـک حکم اگر با قطع وجدانی احراز شد، این نهاد اصلی برای شکل گرفتن قاعده ملازمه است. این درک ملازمه دارد به اینکه حکم شرعی است. چون ملاک قطعا وجود دارد و ملاک که بود حکم شرعی بود. کشف می کند از حکم شرعی کشف تام و آن کشفش می شود علمی و قطعی. براساس مبنای ایشان قاعده ملازمه همین است. می فرماید: قاعده ملازمه با این شکل و این ساختار هرچند درست است ولی نادره جداً بلکه در حد تصور است. واقعیتش کار مشکلی است. درک آن ملاـک واقعی حکم شرعی به توسط عقل قطعی کار مکلف نیست، از مکلف و از بشر ساخته نیست. مثلا استدلال می شود برای اثبات حرمت شرعی نسبت به فعل متجری به به قاعده ملازمه، چون عقل قبح عمل متجری به را که درک می کند و قاعده ملازمه می گوید حکم شرعی هم است. «کلما حکم به العقل حکم به الشرع».

ص: ۴۳

دو نوع ادراک عقل

سیدنا الاستاد فرمودند که درک عقل به دو گونه است: ۱. ادراک عقل متعلق به سلسله علل که عقل ملاک حکم را به طور

قطعی درک کند، اگر این درک صورت گرفت ملازمه شکل گرفته است. در احکام تکلیفیه از ادراک عقل خبری نیست اما در احکام وضعیه امکان درک ملاک وجود دارد چون وضعی است. بنابراین اگر درک کردیم که از این مسیر رفتن امنیت است وضعی است و درک هم قطعی بود شرعا هم می توانیم کشف کنیم که مشی در این مسیر می شود واجب. ۲. ادراک عقلی متعلق به سلسله معالیل. آن مسائل و آن اموری که در مرحله معلول قرار دارد عقل درک کند. مثل درک حسن انقیاد و درک قبح مخالفت امر و تجری. اینجا درک است و درک قطعی است اما در کجا قرار دارد؟ این درک بعد از تحقق حکم شرع است. یک امری باشد و یک وجوبی باشد آنگاه امتثال آن امر حسن دارد به درک قطعی عقل اینجا طبیعتاً جایی برای قاعده ملازمه نیست. قاعده ملازمه این است که درک عقل کشف کند که حکم شرعی در پی است اما این درک عقلی در سلسله معالیل بعد از وجود حکم شرعی محقق می شود. اینجا جایی برای ملازمه نیست. درک عقل با این دو نوع شرح داده شد، نتیجه این شد که قاعده ملازمه را در مورد بحث بکار گرفتن زمینه ندارد. که قاعده ملازمه از بحث ما بیگانه و به دور است. (۱)

نگاه کوتاه به قاعده ملازمه

ص: ۴۴

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۵.

یـک نگـاه کوتاهی نسـبت به ملازمه: درباره قاعـده ملازمه اشارت هایی به عمل آورده ایم گفته ایم که «کلما حکم به الشـرع حکم به العقل» درست است آن اشکالی که می شود که میگوید هر چیز عقل درک کند شرع حکم می کند، عقل یک درک ابتـدایی بکنـد که نمی شود آنجا شـرع حکم بکند. هر کجا در امور واضـحات عقل بیاید یک چیزی را درک کند مثلا بگوید دو دو تا چهارتاست، شـرع هم بیایـد بگویـد دو دو تا چهارتاست. این را که وجـدان قبول نمی کنـد. پس قلمرو «کلما حکم به العقل حکم به الشـرع» را روشن کنید. منظور از حکم به العقل ۱. حکم قطعی است، در حـد یقین. ۲. متعلق باشد به حکمی از سنـخ احکام فقهی، وجوب و حرمت. ۳. عنوان ضـرورت به خودش بگیرد . در این صورت اگر حکم عقـل با این خصوصـیت عنوان ضـرورت به خودش گرفت «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» قطعا است و نیاز به کشف هم ندارد. ضرورت از لحاظ شرع مورد قبول و امضـاء است. بلاـ شـبهه و لا اشـکال. بنابراین قاعـده ملازمه در ادراکات عقلیه ضـروریه است. قاعـده ملازمه اختصاص دارد به ادراکات عقلیه ضروریه، «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» است قطعا. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل عقلی دیگری داریم که جعل حکم شـرعی را ناممکن اعلام می کند و آن این است که به عنوان برهان عقلی می گوییم این درک عقل نسـبت به قبح تجری و حسن انقیاد درباره اتمام حجت بر عبد و تحقق بعث و زجر یا محرّکیت کافی است یـا کـافی نیست؟ اگر کـافی باشـد عقل درک می کنـد که تجری قبـح دارد و این درک کافی است. غرض از بیان اتمام حجت و تحقق بعث و زجر. اگر گفتیم این درک عقـل کـای است برای اتمـام حجت نیازی به جعل شـرعی وجود نـدارد. اگر جعل شـرعی مکرر و مجـدد صورت بگیرد لغو می شود. و اما اگر گفتیم حسن انقیاد و قبـح تجری که عقل درک کرده اسـت کافی نیست، در این صورت هم جعل شـرعی فائده ای ندارد. برای اینکه فرض ما این است که جعل شرع همین مقداری را که عقـل درک کرده همین را جعـل کنـد. فرض ما یک جعل موکـد و یک جعل مفصل دیگر نیست. و همین مقـدار جعل دوباره تکرار می شود و دوباره کافی نیست. چون جعل شرع ثانیا به همان اندازه ای است که درک از سوی عقل صورت می گرفت، کم و زیاد نیست.

ص: ۴۵

سوال:

پاسخ: این میزان درک عقل که الان داریم و موجود است یا کافی است یا کافی نیست. اگر کافی است جعل مجدد شرع لغو است و اما اگر کافی نباشد فرض ما این است که شرع این را جعل کند. آن مقداری را که درک کرده عقل از سوی شرع هم جعل بشود برای اتمام حجت عبد کافی نیست. در هر صورت جعل حکم شرعی معنی و مفهوم ندارد. می فرمایند: «لنا برهان ابسط» ابسط یک اصطلاح لغوی دارد و یک اصطلاح نجفی دارد. اصطلاح لغوی مبسوط تر است، اصطلاح نجفی آن آسان تر است، بسیط در اصطلاح نجف آسان تر و ساده. و آن این است که اگر حکم شرعی جعل شود طبیعتاً حکم بدون موضوع جعل نمی شود. هر حکمی موضوع نیاز دارد و مکلفی که آن حکم را انجام بدهد موضوع آن حکم را هم باید التفات و توجه کند. مثلاـ وجوب جعل شده است برای نماز، وجوب بدون نماز که نمی شود موضوع می خواهد. برای نماز که جعل شد موقعی که انجام می شود مکلف به بدنه نماز سجود و رکوع که توجه و التفات می کند که نماز این است. اگر حکم جعل شود برای تجری، موضوع می شود تجری باید مکلف به تجری التفات کند التفات به تجری موجب زوال تجری است. که قاطع می گوید قطع من خلاف است که کسی با علم به خلاف که انجام نمی دهد. بنابراین مثل این است که حکم در مثال معروف برای ناسی جعل بشود. اگر برای خود ناسی جعل بشود که حکم ناسی این است که من الان ناسی هستم و حکم من این است. وقتی ملتفت بشود که ناسی هستم دیگر ناسی نیست. التفات به موضوع موجب زوال موضوع می شود، التفات به تجری که قطع را الان من مخالفت می کنم، موجب زوال تجری می شود، دیگر تجری نیست. این برهان ابسط هرچند محقق نائینی ذکر فرموده اند اما نقد دارند اما سیدنا الاستاد این برهان را تایید فرموده اند. بعد از این اعلام می فرمایند ایشان که قبح متجری به من حیث الصغری مسلم است چون فعل متجری به که انجام می شود مصداق هتک حرمت مولی است، قبحش قطعی است. فعل متجری به مصداق قطعی هتک حرمت مولی است. قبحش عقلاًـ قطعی است. اما این قبح قطعی عقلی از وجود حکم مجعول شرعی نسبت به این فعل متجری به کشف نمی کند. پس قاعده ملازمه به نتیجه نرسید. این دلیلی بود که برای اثبات قبح فعل متجری به با استناد به قاعده ملازمه طرح شده بود.

ص: ۴۶

اما روایات و نصوص

اما روایات و نصوص: درباره روایات می فرمایند که روایات را به طور کامل بررسی کردم. همان دو تا بابی که دیروز اشاره کردیم باب پنج و شش از ابواب مقدمه عبادات، در این دو باب دو دسته از روایات وجود دارد دسته اول که شیخ انصاری می فرماید دال بر عفو است از نیت سوء عفو به عمل می آید. دسته دوم با نیت سوء عبد مجازات می شود. شیخ انصاری و محقق نائینی و سیدنا الاستاد امکان جمع بین این دو دسته را به این صورت فرموده اند، اصل مطلب علی الظاهر از شیخ انصاری است. شیخ انصاری می فرماید: امکان دارد که آن طائفه از روایات که عفو اعلام می کند حمل بشود به تجری که فقط در حد قصد است. اقدام به مقدمات صورت نگرفته، خود فعل متجری به انجام نشده. و دسته دوم که اعلام می کند نیت مورد مواخذه است حمل بشود بر تجری که در مرحله انجام مقدمات یا انجام فعل متجری به برسد. حمل دوم هم اعلام می فرماید و آن این است که دسته اول که عفو می خورد مربوط باشد به تجری که ندامت در پی داشته باشد، نفسیاً خود متجری داشته باشد. و خودش بعد از یک مقدار جرأت منصرف شده باشد. و دسته دوم که نیت مواخذه می شود مربوط باشد به نیتی که ارتداع و انصراف از آن نیت به عمل نیامده ادامه داشته تا انجام مقدمات مثلا. (۱) محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید «کان ذلک جمعاً حسناً ولکنه یحتاج الی شاهد و الا فیصبح جمعاً تبرعیا». این جمع خوبی است اما این گونه جمع از آن جمع عرفی واضح نیست که نیاز به شاهد جمع نداشته باشد. جمع روایی نسبتاً سنگینی است و نیاز به شاهد جمع دارد. (۲) از ضمن کلام شیخ انصاری استفاده می شود که شاهد جمعی که نیست حمل و جمع در حد یک تصور است، در حقیقت دو تا دسته از روایات به تعارض کشیده می شود و تساقط و اصل عملی. اما سیدنا الاستاد می فرماید: بر فرضی که جمع را از نظر دور بداریم به این روایات استناد نمی شود، این روایت روایاتی نیست که کاری از پیش ببرد. برای اینکه اولاً روایات در این دو باب آنهایی که دلالت دارد سند ندارد، مثل نبوی معروف که «القاتل و المقتول». و آنکه سند دارد دلالتش کامل نیست. بنابراین روایات به عنوان روایت جامع شرائط اعتبار نیست. چون شرائط اعتبار دلالت و سند و جهت درست باشد، این روایات سند و دلالت درست ندارد. ثانیا بر فرضی که اعتماد کنیم حد دلالت این روایات این است که اگر قبول کنیم روایات را که دلالت بر قبح دارد حد دلالت این است که می گوید به نیت معصیت ترتیب اثر داده می شود. نیت معصیت واقعی که معصیت در واقع معصیت است اما تجری نیت معصیت واقعی نیست، نیت معصیت خیالی است. بنابراین روایات در وادی تجری قرار ندارند، آن نیت را می گیرند نفیا و اثباتا که معصیت واقعی باشد نه نیت معصیت خیالی. اما در ادامه آیه قرآنی را گفتیم که «ان تبدوا ما فی أنفسکم أو تخفوه یحاسبکم به الله» (۳) آنجا گفتیم که آن آیه دلالت می کند که از نیت معصیت محاسبه به عمل می آید. مضافا که نیتش در این حد بود یک آیه دیگر متقابل داریم که هم این نیت معصیت را محدود می کند و هم برای ما کمک می کند که حرمت و عقاب مترتب به عمل است. و آیه «جزاء بما کانوا یعملون» (۴) جزاء در اصطلاح فقه و قرآن اعم از کیفر و پاداش است. عقوبت مترتب به عمل است. بنابراین این آیه یک قانون کلی است در انتهای ذکر مصادیق گاهی یک قانون کلی گفته می شود. و ثالثاً می فرماید: اگر ما ملتزم بشویم که این دلالت درباره تجری هم است نیت معصیت خیالی را هم شامل می شود با آن هم قابل استناد نیست. برای اینکه حد دلالت فقط کشف عقل است، حکم عقل است اما حرمت شرعی ثابت نمی شود. ملازمه با حرمت شرعی ندارد، مطلوب ثابت نمی شود. در نهایت قبح فعلی یا حرمت شرعیه نسبت به فعل متجری به از لحاظ حکم عقل و نصّ و از لحاظ قاعده عقلیه و نصوص شرعیه قابل اثبات نیست. رأی می شود موافق با رأی محقق نائینی و شیخ انصاری. تا اینجا نتیجه اعلام شد، تحقیق و جمع بندی ان شاء الله جلسه آینده.

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ص۴۸.

۲- اجود التقریرات، سید ابو القاسم خویی، ج۲، ص۳۲.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۸۴.

۴- واقعه/سوره۵۶، آیه۲۴.

جمع بندی و تحقیق حکم تجری ۹۴/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی و تحقیق حکم تجری

بحث تجری که از بعد از تطور زمان شیخ انصاری برجسته شد، ایشان فرمودند که تجری قبح فاعلی دارد و قبح فعلی اش محل تأمل است. محقق خراسانی قدس الله اسرارهما فرمودند که تجری به شهادت قطعا هتک حرمت مولی، خروج از رسوم عبودیت و مبادرت به طغیان است. عقلا عقاب دارد، متجری مستحق عقوبت است بلا شبهه. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که قبح تجری اشکالی در آن نیست و اگر قبح در نظر نگیریم اصلا تجری نخواهد بود. اما اثبات حرمت شرعیه نسبت به فعل متجری به مشکل است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که قبح تجری و قبح فعل متجری به یعنی همان فعلی را که خیال می کند معصیت است و انجام میدهد، قبح فعل متجری به مصداق تجری است. یعنی تجری به قصد تنها نیست و آن فعل متجری به قبیح است بلا اشکال و به حکم عقل و عقلاء. سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه کتاب حلقه ثالثه جزء اول می فرماید: براساس قاعده حق الطاعه متجری و عاصی هر دو انتهاکی دارند نسبت به مولی و تخلفی است نسبت به حق الطاعه. فرق بین متجری و عاصی در انتهاك حرمت مولی در کار نیست. مجموع آراء به طور خلاصه این شد.

چند نکته مورد توافق آراء است

اما تحقیق این است که از مجموع آراء نسبت به تجری می بینیم چند نکته مورد توافق آراء صابحنظران است: ۱. عقوبت به مجرد قصد دلیل ندارد. اگر قسم اول تجری را در نظر بگیریم که فقط قصد مخالفت کرده ولی اقدامی به عمل نیاورده است دلیلی بر عقوبت نیست بلکه مسلم است که به مجرد قصد قبح فعلی وجه ندارد. ۲. تمامی این گروه از صاحبان مکتب اصولی می فرمایند: تجری در قالب فعل متجری به قبحش قطعی است. قبح تجری جزء قطعیات است و بلا شبهه و اشکال. ۳. با تجری واقع عما هو علیه تغییر نمی کند. ملاك قبح فعلی که در خمر واقعی بوده است همان جا است. ۴. نکته چهارم را هم می توان گفت که مورد اتفاق است ولی در کلام همه این صاحبنظران دیده نمی شود و آن این است که قبح فعلی از حرام واقعی به حرام خیالی منتقل نمی شود. این نکات مشترك بود. اما در مجموع دو تا رأی قاطع، رأی محقق خراسانی و شهید صدر به طور قاطع و رأی محقق نائینی و سیدنا الاستاد به طور قاطع بر عدم عقوبت و رأی شیخ انصاری بر تأمل و اشکال، ممکن است به این صورت جمع شکل بگیرد و آن اینکه می گوییم آن دسته از صاحبنظران که می فرمایند: قبح فعلی قطعی است همان قبح فعل متجری به را می گویند. آنها هم قائل نیستند که در خلّی که نوشیده شده آن حرمت خمر واقعی وجود داشته باشد. و این دسته از صاحبنظران مخصوصا سیدنا الاستاد که تصریح دارد که قبح متجری به قطعی است عقلاً، تا این قسمت تاییدی شده است بر رأی محقق خراسانی. اما می فرماید: حرمت شرعی برای این فعل ثابت نمی شود که محقق خراسانی صحبت از حرمت شرعی به طور مشخص به میان نیاورده است. تا اینجا جمع صورت گرفت و در جمله کوتاه که در ضمن بحث قبلی اشاره شد مطلب از این قرار است که بگوییم درباره فعل متجری به که یك فعل است قبحی است و آن قبح فعل واقعی نیست و معنایش این نیست که قبح فعلی قطعا فعل آن فعل حرام واقعی باشد که گفتیم درجات و محقق خراسانی هم می فرماید درکات. بنابراین امکان دارد قبح فعلی نسبت به خود فعل متجری به که حکم قطعی عقلی است نیازی به دلیل شرعی هم در

اینجا نـداریم. اگر دلیل شـرعی هم اینجا فرا برسـد حمل به ارشاد می شود. شاهـد جمع کلام امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: بلاـ شـبهه در تجری واقع تغییر نمی کنـد. واقع به همان شـکلی که بوده است اما بر مبنایی که در اجتماع امر و نهی گفتیم که مصبّ احکـام عنـاوین است نه ذات عمـل، عنوان عمـل مصبّ حکم است. بـا این مقـدمه اگر یک عمل دو تا عنوان داشته باشد در اعتبار شرع می نماید که دو تا موضوع باشد برای دو تا حکم. و تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود. بنابراین در بحث تجری کسـی که بخواهد مشروبی بخورد با علم به اینکه مشروب است و پس از خوردن مشروب معلوم شد که شربت پـاک و طیبی بوده است در این فعـل دو تـا عنوان است: ۱. عنوان مسکر، ۲. عنوان شـربت مبـاح. هر دو عنوان حکم خودش را دارد، عنـوان مسـکر حرمتش را دارد که در مقـام تجری بـوده. و عنـوان شـرب مبـاح حکم خـودش را دارد که واقع آن است. بنـابراین در تجری جمع بین حکمین ممکن است، به عنـوان اینکه تجری شـده است قبـح دارد و به عنـوان اینکه در واقـع کـار مبـاحی بوده است حکمش مبـاح است. حرمت و مبـاح در یـک فعـل به وسـیله تعـدد عنوان قابل جمع است (۱) . رأی شـریف ایشـان را که به عنوان شاهـد جمع گفتیم در حـد مویـد است برای رأی تحقیق که ما گفتیم قبـح فعل متجری جـدا از قبـح فعل واقعی است، دو تـاست. می شـود یکی را مرتکب بشـود و یکی را مرتکب نشـده باشـد، قریب به آن است که در تحقیـق گفته شد. بحث تجری کامل شد.

ص: ۴۸

۱- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج۲، ص۳۰۶.

اقسام قطع

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه برای قطع اقسامی ذکر کرده است که این اقسام اقسام قطع نیست اقسام استطرادی قطع است. قطع یک قسم است و بسیط است و انواعی هم ندارد. اضافات قسـمت درست نمی کند، قطع قطاع، قطع شـکاک، قطع محقق، این اضـافت ها اقسام درست نمی کنـد، قطع فقط قطع است ما یقطع احتمال الخلاف. ولی آنجا که در بحث حجیت وارد شـد، قطع موضوعی و قطع مأخوذ به موضوع را مثال آورد و گفت دو قسم می شود بعـد از آن محققین قطع موضوعی را آورده اند. بدانید که قطع موضوعی اصـلا هیچ دخلی به باب حجج و امارات ندارد. یک تداعی اسمی در ضمن تعریف قطع به عمل آمد و محققین بعـد هم آن را دنبـال کردنـد. لـذا در بحث عبـد و اماء که می رسـیم ما عبـد و اماء بحث نمی کنیم معنی و مفهومی نـدارد، قطع موضوعی هم اصـلا دخـل به بـاب حجیت نـدارد. قطع موضوعی یعنی موضوع حکم، و این موضوع حکم دخل به حجیت ندارد. تداعی شد و آمد. براساس یک تداعی ایشان تقسـیم نکرده است که یک اشـکال جواب گفته می شود. که اگر اشـکال بکنید که شیخ انصاری قطع را اقسام نگفته، یک جواب این است که شیخ مشغول و معطوف بوده ذهنش به محتوا و به عبارت توجه نداشته است ولی جواب اصلی از این اشکال این است که اصلا قطع موضوعی عنوان بحث نیست، در ضمن آمده سه قسم آمـده در آخر. که گـاهی طلبه ای که ابتـداءً رسائـل می خوانـد قطع را اقسـامش را می گویـد طریقی موضوعی، نخیر طریقی موضوع نیست و یـک قطع است و فقط طریقی، طریقی هم نمی خواهـد خودش قطع طریقی است. به جهت قرار گرفتن بـه عنـوان موضـوع و علـت برای اثبـات نـتیجه قطع موضـوعی را مثـال زد. قطع طریقی علت و دلیـل اثبـات نـتیجه نیست، قطع موضوعی که موضوع باشد دلیل و واسطه برای اثبات نتیجه است. قطعی که ما بحث می کنیم قطع به خود نتیجه است. طبق این

تقسیمی که شده است، قسم اول قطع طریقی. قطع طریقی معنایش طریق محض برای کشف شئ مقطوع، موضوع باشد حکم باشد یا عقیده باشد فرق نمی کند. قسم دوم قطع موضوعی عبارت است از علمی که از سوی شرع و به اعتبار شرعی موضوع برای حکم قرار بگیرد. موضوعات گاهی مرکب اند و گاهی بسیط. موضوع که ترکیب می شود از دو جزء و سه جزء گاهی ترکیب می شود برای یک حکم. مثلا برای شهادت دو نفر شاهد، هر شاهد یک جزء است، مرکب است. و برای تصدیق خبر یک نفر عادل خبر می دهد می شود موضوع برای اثبات مطلوب. موضوع بسیط است یا مرکب. و گاهی هم موضوع مرکب می شود از دو شئ متغایر، نظری و واقعی، علم و شئ دیگر. مثلا علم به نجاست شئ که موضوع می شود برای وجوب اجتناب برای حکم. یک جزء علم است و یک جزء آن نجاست واقعی. به عبارت دیگر علم به دم یک مرتبه رنگی است شبیه دم یا دم قروح و جروح است و خون آبه است، باید علم به دم داشته باشیم تا این دو جزء مرکب موضوع بشود برای نجاست. یک جزء خود آن دم و یک جزء علم. اگر علم نداشتیم در واقع هم نجس بود بعدا کشف شد اثری ندارد. چون موضوع کامل نبوده. این معنای جزء الموضوع. بنابراین علم شد موضوع، موضوع که شد این قطع موضوعی دو قسم می شود: ۱. قطع موضوعی که علم اخذ شده باشد در موضوع به عنوان موضوعیت و صفتیت. ۲. قطع اخذ شده باشد در موضوع حکم به عنوان طریقیت و کاشفیت. ما برای این دو مورد و اقسام دیگری که می آید مثال واقعی نداریم، اینها به اعتبار شرع است. بر حسب اعتبار شرع است. مثلا درباره نجاست دم علم جزء الموضوع بود، فرض کنیم به عنوان طریقیت. که از سوی شرع به نحو طریقیت اخذ شده باشد. این طریقیت و صفتیت باید تنگاتنگ به اعتبار شرع ثابت بشود. و اما به نحو صفتیت یعنی علم به عنوان یک صفت نفسانی برای قاطع البته برای مقطوع هم گفته شده است ولی قدر متیقن آن برای قاطع است. صفت برای قاطع باشد. مثل اینکه در شهادت علی قول شیخ انصاری مثال می زند یا در حفظ عدد رکعات ثنائیه. صفت باشد، در اینجا باز هم براساس تداعی صفت را شرح می دهیم.

ص: ۴۹

شرح صفت و اقسام آن

صفت در تقسیم ابتدائی به دو قسم متأصله و انتزاعیه تقسیم می شود. صفت متأصله عبارت است از صفتی که در خارج ما بازاء دارد دارای واقعیت خارجی است هرچند عرض باشد. مثل لون سیاه و سفید در خارج است، واقعیت خارجی دارد. و صفت انتزاعی این است که در خارج فقط منشأ انتزاع دارد. مثل ابوت و بنوت، صفت انتزاعیه است. البته در اینجا یک فرق بین انتزاعی و اعتباری هم تذکر بدهیم که انتزاعی نیاز به منشأ دارد و اعتباری نیاز به منشأ ندارد. در اختیار معتبر است، هر گونه که اعتبار بکند مبسوط الید است. بعد از که صفت متأصله و انتزاعی شد، صفت متأصله و انتزاعی را اسم دیگر هم برایش می بریم، صفت متأصله را می گوییم صفت حقیقیه و صفت انتزاعیه را می گوییم صفت اضافیه. صفت حقیقیه دو قسم است: صفت حقیقیه محضه و صفت حقیقیه اضافیه. قسم دیگری دارد که صفت فوق الاوصاف که صفت ذاتیه که آن مخصوص کمال مطلق و ذات باری تعالی است. این تقسیماتی که گفتیم الان اینجا تطبیق کنیم صفت حقیقیه محضه مثل حیات و سلامت که اضافه به چیزی ندارد. و صفت حقیقیه اضافیه مثل علم و قطع و ظنّ که اضافه به چیزی دارد، علم بالاضافه به معلوم است قطع بالاضافه به مقطوع قطع است. با این تقسیمی که کردیم صفتی که اینجا در نظر است که قطع صفت است صفت حقیقیه اضافیه است. بعد از این به این عنوان فرض کنیم که شارع که فقط صفتیت و این طریقیت از دلیل اعتبار شرعی به دست می آید در اختیار ما نیست. شارع مثلا علم را در حفظ رکعات صلوات دو رکعتی جزء الموضوع قرار داده است، الان دو رکعت است درست است چون علم دارید اما این علم تان به عنوان صفت نفسی برای خودتان باشد. شما علم داشته باشید به عنوان صفت حقیقیه اضافیه نسبت به این دو رکعت. این می شود صفت حقیقیه اضافیه. اقسامی که شیخ انصاری درباره قطع فرمودند می شود سه تا: ۱. قطع طریقی، ۲. قطع موضوعی ماخوذ به نحو طریقیت، ۳. قطع موضوعی ماخوذ به نحو صفتیت و موضوعیت. اما محقق خراسانی اقسام را پنج قسم اعلام می کند که شرح آن برای فردا.

ص: ۵۰

جمع بندی تجری ۹۴/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی تجری

نسبت به درس قبلی بعضی از عزیزان جمع بین اقوال را سوال کرده اند که آخر درس بود جمعی که اعلام کردیم در بحث تجری به طور کامل برای عزیزان روشن نشد. به طور اجمال بگویم رأی و نظر شیخ انصاری این است که تجری قبح فاعلی دارد اما قبح فعلی آن محل تامل است بر عکس اینکه اشتهار یافته که ایشان قبح فعلی را قبول ندارد. محقق خراسانی صاحب کفایه الاصول و شهید صدر تقریبا هم نظر هستند می گویند تجری در حقیقت هتك حرمت مولی است، به تعبیر شهید صدر متجری با عاصی دو تا مشترك اند در هتك حرمت مولی و مخالفت با حق الطاعه. و محقق نائینی و سیدنا الاستاد بر این هستند که قبح فعل متجری به عقلاـ قطعی است اما در عین حالی که عقلا قطعی است حرمت شرعی ثابت نمی شود. چون راه برای اثبات حرمت شرعی قاعده ملازمه است، قاعده ملازمه را اینجا گفتیم که جاری نیست. قاعده ملازمه در سلسله معالیل جریان دارد. اگر ملاك را کشف کردیم می توانیم حکم شرعی را هم کشف کنیم. مثلا اگر کسی بتواند برای سیگار کشیدن ملاك را کشف کند که این عمل ضرر قطعی دارد، ملاك را که کشف بکند حرمت و وجوب از نظر مذهب عدلیه تابع ملاکات است. حکم به حرمت محقق می شود. پس آن قبح قطعی عقاب نسبت به هتك حرمت مولی ملازمه با تحقق حرمت شرعی ندارد مگر از باب قاعده ملازمه و قاعده ملازمه اینجا نیست. چون اینجا بحث در وادی معلولات است، عقاب و ثواب مرحله معلولات است نه مرحله علل. قاعده ملازمه در مرحله علل است. اما شرح جمع این بود که ما در جمع دقت کنید چیز تازه نیاوردیم. تفسیر موضوعی این است که آیاتی که در موضوع متحدند در کنار هم که قرار بدهیم هر کدام به هم کمك می کنند مطلبی به دست می آید. ما اقوال را کنار هم قرار دادیم گفتیم که ما این نکته را که اعلام می کنیم که تجری قبح قطعی دارد می گوییم همه معتقدیم محقق خراسانی هم این مطلب را اعلام می کند که تجری قبح دارد عقلا و قطعا. و بعد فرمایش سیدنا الاستاد را دیدیم که تصریح کرد فرمود فعل متجری به یعنی آن خمر خیالی که شرب می شود آن مصداق تجری است، قبح او قطعی است. پس در حقیقت این حد از قبح را هر دو طرف قبول دارند اما حرمت شرعی به عنوان یك حکم شرعی در کلام محقق خراسانی نیامده. و سیدنا الاستاد هم می گوید که حرمت شرعی از این به دست نمی آید، پس جمع شد.

ص: ۵۱

کلام امام خمینی شاهد جمع است

نکته تکمیلی که گفتم کلام امام می تواند شاهد جمع باشد، نظر امام این شد که فرمود هر دو حکم است یعنی فعل متجری به الان قبح دارد و نوشیدنی واقعی که آب بود آن هم اباحه اش محفوظ است. در مبنا ممکن است اختلاف نظر باشد خذ الغایات و اترك المبادی، به غایات که مراجعه کنیم ایشان هم که قائل به دو تا حکم شد، با نظر این محققین قابل تطبیق است که این فعل متجری در این مرحله ظاهر است و قبح دارد و در واقع که این نوشیدنی خمر نبوده خلّ بوده، اباحه اش هم محفوظ است. مرحله ظاهر و مرحله واقع، در مرحله ظاهر قبح و حرمت عقلی دارد نه حرمت شرعی. در مرحله واقع هم که

مباح است که خلّ است. این موید یا شاهد می شود بر این جمعی که ما اعلام کردیم.

اقسام قطع از منظر محقق خراسانی

درباره اقسام قطع موضوعی محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قطعی که به موضوع اخذ می شود یا به نحو طریقیت و کاشفیت است یا به نحو موضوعیت و صفتیت است. صفتیت در حقیقت شرح برای موضوعیت است. که منظور از اخذ قطع در موضوع که در موضوع اخذ شده. موضوعیت و صفتیت یعنی به عنوان یک صفت قائم به نفس قاطع. در عبارت یا صفت مقطوع به هم آمده که سیدنا اشکال می کند که مقطوع فرقش مثل ایجاد و وجود است در حقیقت صفت مقطوع بر می گردد به صفت قاطع. شما قدر متیقن بگیرید به عنوان صفت ذهنی برای قاطع. صورت دوم قطع موضوعی اخذ می شود در موضوع به عنوان طریقیت یعنی این علمی که جزء موضوع است جهت کاشفیت دارد و کشف از واقع می کند. این دو گونه همان دو گونه ای بود که شیخ انصاری فرموده بود. بعد از این به بعد اضافه می شود، محقق خراسانی می فرماید این دو گونه قطع موضوعی هر کدام به دو قسم است: ۱. قطع موضوعی طریقی مأخوذ جزء الموضوع، ۲. قطع طریقی ماخوذ تمام الموضوع، ۳. قطع موضوعی مأخوذ در موضوع به عنوان موضوعیت جزء الموضوع، ۴. قطع موضوعی مأخوذ به نحو موضوعیت تمام الموضوع. چهار تا شد و با خود قطع اصلی که قطع طریقی به آن می گوییم می شود پنج تا. قطع موضوعی طبق نظر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه یا به نحو طریقیت اخذ در موضوع می شود یا به نحو موضوعیت اخذ در موضوع می شود. محقق خراسانی می فرماید هر یکی از این دو قسم قطع موضوعی که اخذ شده است به عنوان طریقیت یا جزء الموضوع است یا تمام الموضوع و قطع موضوعی که اخذ شده است به وصف موضوعیت و صفتیت باز یا جزء الموضوع است یا تمام الموضوع. اما در مثال قسم اول قطع موضوعی که در موضوع اخذ شده است به عنوان طریقیت و جزء الموضوع است مثل اینکه «اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه فیجب علیک التصدق بدرهم» در لسان شرع قطع جزء الموضوع شد یک جزء قطع است و جزء دیگر وجوب صلاه جمعه و حکم هم وجوب تصدّق. اینجا از لحاظ شرعی این قطع به وجوب صلاه طریق است که کشف کند وجوب صلاه را. به این گونه اخذ شده. بنابراین جزء الموضوع قطع به وجوب است و جزء الموضوع وجوب صلاه است، حکمش وجوب تصدق است. و این قطع نسبت به این وجوب صلاه جمعه طریق است، وجوب صلاه جمعه را کشف می کند. مثال برای قسم دوم که همین قسم قطع موضوعی ماخوذ به نحو طریقیت که تمام الموضوع باشد، همین مثال منتها گفتم اینها همه اش براساس حکم حاکم. «اذا قطعت بصلاه الجمعه فعلیک بالتصدق» در اینجا قطع موضوع است و طریق است و تمام الموضوع ا ست. اگر تمام الموضوع شد، نتیجه این می شود که این قطع که حاصل شد یک متعلق دارد و متعلق آن نماز جمعه است. قبلی متعلق نمی شود، از صفات حقیقیه ذات الاضافه است بدون مضاف الیه نمی شود، او مضافه الیه آن است. اما این قطع که حاصل شد خود این قطع موضوع می شود برای وجوب تصدق. نتیجه این می شود که اگر کشف خلاف شد، دیروز این قطع طریقی تمام الموضوع بود و اگر امروز که یک روز گذشته کشف خلاف شد، کشف شد که نماز جمعه وجوب ندارد. آیا تصدق واجب است یا نیست. بنابر اینکه قطع تمام الموضوع باشد تصدق واجب است و قطع موضوع بوده و موضوع محقق شده و حکمش می آید. و بنابر اینکه جزء الموضوع باشد در صورت موافقت باید تصدق بدهد. اگر مخالفت شده باشد موضوع محقق نشده، جزء الموضوع خود وجوب صلاه جمعه بود.

سوال:

پاسخ: مثال را گفتم دیروز و امروز، امروز قطع بوده و امروز کشف شده خلافش که قطع بر خلاف رفته. آیا تصدق واجب است یا نیست؟ چون قطع تمام موضوع بود دیروز که قطع حاصل شده بود موضوع محقق شده بود و حکمش وجوب تصدق است. اما در صورتی که جزء الموضوع بوده و کشف خلاف شده موضوع برای حکم محقق نشده.

سوال:

پاسخ: این جزء الموضوع تعیین بشود یا تمام الموضوع تعیین بشود به جعل جاعل و شرع است. باید به وضع جاعل مراجعه کنیم، جعل جاعل اهمال نمی کند یا مشخص می گوید این تمام الموضوع است یا مشخص می گوید این جزء الموضوع است. این جزء الموضوع و تمام الموضوع بودن را نمی توانیم تشخیص بدهیم و دقیقا راهش جعل جاعل است و به جعل جاعل و جعل شرع مراجعه می کنیم. باید از آنجا این را به دست بیاوریم. این بستگی به نحوه جعل دارد، نحوه جعل که تمام الموضوع یا جزء الموضوع. قسم سوم که می شود موضوعی، اخذ قطع در موضوع حکم به نحو موضوعیت و جزء الموضوع. مثل علم در شهادت. کسی که می خواهد شهادت بدهد باید علم داشته باشد به مشهود به. در شهادت علم اخذ شده است در موضوع به عنوان موضوعیت و جزء الموضوع. جزء الموضوع که بود در مقام امتثال همان می شود که گفتیم که شهادت برای فرد اگر کشف شد آیا این شخص مسئولیت دارد که شهادت بر خلاف داده یا ندارد. بله، اگر جزء الموضوع بود تبعات شهادت بر خلاف را باید تحمل کند چون شهادت بر خلاف تبعات دارد. جزء موضوعش علم بود و جزء موضوع واقع بود یعنی مشهود به واقعیت باید داشته باشد. و قسم چهارم عبارت است از اخذ قطع در موضوع به شکل موضوعیت و تمام الموضوع. مثلا علم به نجاست شیٔ علم در موضوع اخذ شده است. مثلا علم به دم که به عنوان موضوع اخذ شده است اما به نحو تمام الموضوع.

سوال:

پاسخ: گفتم که منظور از موضوع اخذ در موضوع حکم است و منظور از موضوعیت به عنوان صفت قائم به نفس. این موضوعیت است. منظور از موضوعیت موضوع صفه متأصله حقیقیه اضافیه قائم فی النفس. جنبه و وصف کاشفیت دیگر در آن لحاظ نشده است. در اینجا علم تمام موضوع که بشود اثرگذار است. اگر مکلفی علم به دم داشت و اعتناء نکرد نماز خواند و منکشف شد که دم نبود و رنگ بود، نمازش اشکال دارد. چون علم تمام الموضوع بود و حکمش وجوب اجتناب بود. این چهار قسم را فهمیدیم. اما در نتیجه پنج قسم شد، چهار قسم قطع موضوعی به اضافه قطع طریقی شد پنج تا. اقسام قطع عند الشیخ سه تاست، و اقسام قطع عند المحقق خراسانی پنج تاست.

تقسیم محقق نائینی و سید الخویی

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه با سیدنا الاستاد می فرمایند قطع موضوعی سه قسم است، برای قطع موضوعی تثلیث اعلام می شود. به این صورت که قطع مأخوذ در موضوع به عنوان موضوعیت می تواند دو قسم باشد: جزء الموضوع و تمام الموضوع. چون اخذ شده است به عنوان موضوعیت. می تواند جزء الموضوع باشد و می تواند تمام الموضوع باشد. اما قطع موضوعی مأخوذ به نحو طریقیت فقط می تواند جزء الموضوع باشد تمام الموضوع ممکن نیست، منتهی می شود به جمع بین متناقضین (۱) (۲) .

اشکال

شرح مختصری از اشکالی که گفته شد، خلاصه اشکال این است که اگر قطع موضوعی که به شکل طریقیت در موضوع اخذ شده است یعنی حالت کشف دارد، جزء موضوع باشد امکان دارد. جزء موضوع علم است که حالت کشف دارد و جزء موضوع هم وجوب صلاه جمعه است. اما اگر تمام موضوع باشد آن هم به شکل طریقیت ممکن نیست. برای اینکه طریقیتی که برای قطع در اینجا گفته می شود که حالت کشف دارد اگر تمام موضوع شد معنایش این است که طریقیت دیگر ندارد، تمام الموضوع است. بنابراین اگر بگوییم طریقیت است تمام موضوع نیست و اگر بگوییم تمام الموضوع است طریقیت نیست. نقیضین از اینجا درست می شود که اگر گفتیم طریقیت کشف واقع دخل دارد و اگر گفتیم تمام الموضوع واقع دخل ندارد جمع بین دخالت واقع و عدم دخالت واقع جمع بین وجود و عدم است. و جمع بین نقیضین است. بنابراین در نتیجه قطع موضوعی به نحو طریقیت در شکل تمام الموضوع قابل جعل در موضوع حکم نیست. در نتیجه اعلام می شود اقسام قطع موضوعی سه تاست: ۱. موضوعیت، جزء الموضوع، ۲. موضوعیت و تمام الموضوع، ۳. طریقیت و جزء الموضوع. این سه تا به ضمیمه قطع طریقی می شود چهار قسم. بنابراین نظر شیخ انصاری اقسام قطع سه تا، نظر محقق خراسانی اقسام قطع پنج تا، نظر محقق نائینی و سیدنا الاستاد اقسام قطع چهار تا.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۵.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۵.

سوال:

پاسخ: اگر علم به دم تمام موضوع است یعنی هیچ دخلی به دم ندارد، اما به شرط اینکه آن را طریق نگویید، اگر طریق گفتید طریق یعنی کشف بکند از منکشف آن. پس طریق که می گویید با تمام موضوع در تضاد است، یا طریق بگویید یا تمام الموضوع بگویید. طریق با تمام الموضوع قابل جمع نیست. به عبارت ساده سیدنا در صورت تمام الموضوع لا دخاله للواقع، واقع هیچ دخالتی ندارد و در صورت طریقیت معنای طریقیت که واقع دخیل است دخالت برای واقع در کار است و این دخالت واقع در صورت طریقیت و عدم دخالت واقع در صورت تمام الموضوع جمع بین وجود و عدم می شود و جمع بین وجود و عدم جمع بین متناقضین است. اما شیخ انصاری در ادامه می فرماید: از آثار قطع طریقی این است که اماره قائم مقام قطع می شود. قائم مقام بودن معنایش این است که بگوییم قطع اعتبار دارد و اگر قطع نبود در رتبه بعدی اماره است. قطع حجت درجه یک است نسبت به مطالب و اگر قطع نبود در رتبه بعدی اماره است و اگر اماره نبود در رتبه بعدی اصل شرعی است. این رتبه بعدی حجج را بیان می کند.

قیام امارات و استصحاب مقام قطع طریقی ۹۴/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قیام امارات و استصحاب مقام قطع طریقی

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بعد از که قطع طریقی و قطع موضوعی را بیان فرمودند که سه قسم است، می فرماید: از احکام طریقی آن است که اماره قائم مقام قطع طریقی می شود و همچنین اصول عملیه. که منظور از شیخ از اصول عملیه استصحاب است. و بعضی از قواعد اگر اصول باشد مثل اصاله الحل و اصاله الطهاره آنها هم تغلیبا اصول عملیه گفته شود. فعلا بحث ما این است که امارات شرعیه و اصل شرعی قائم مقام قطع می شود. منظور از قائم مقامی یعنی آن ترتیب اثری که برای قطع داده می شود برای اماره هم آن آثار مترتب می شود که عبارت است از منجزیت و معذریت بر مبنای محقق خراسانی. و اما اگر بحث را ترجمه کنیم قائم مقامی در کار نیست، مسئله اینطور نیست که قطع یک مقام دارد از این مقام که قطع بلند شد اماره بیاید. بلکه منظور از قائم مقامی یعنی اعتبار و کاشفیت را پس از قطع اماره شرعیه هم دارد. آن اعتبار و آن کاشفیت تام را در درجه اول که قطع دارد در صورت عدم وجود قطع در رتبه بعدی اماره همان اعتبار و همان کاشفیت را دارد. و می فرماید: این نقش طریقیت و کاشفیت را که اماره دارد فقط از دلیل اعتبار خود اماره به دست می آید. خود اماره که از سوی شرع اعتبار دارد همان دلیل اعتبارش برای اماره این آثار را اثبات می کند که اماره می تواند منجز و معذر باشد. اعتبار و کاشفیت داشته باشد. دلیل دیگری لازم نداریم فقط دلیل اعتبار. اماره که اعتبار شرعی دارد اعتبار شرعی اش از دلیل اعتبار خودش می آید.

ص: ۵۵

دو نظر در استصحاب

اما اصل شرعی یا استصحاب، درباره استصحاب دو نظر وجود دارد که استصحاب اصل است یا اماره است. اما آن نکته ای که باعث می شود که بگوییم اماره است و آن نکته ای که باعث می شود بگوییم اصل است چیست؟ اگر برای استصحاب کاشفیت ذاتی عقلایی ناقص قائل باشیم و این کاشفیت از سوی شرع کامل و تتمیم بشود، در این صورت استصحاب اماره است. اما اگر گفتیم استصحاب از دید عقلاء کاشفیت ذاتی ولو در حد ناقص ندارد، یک حالت سابقه است، هیچ گونه کششی به سمت حالت سابقه عند العقلاء به ثبت نرسیده فقط حدیث لا تنقض است که اعتبار برای استصحاب داده. در این صورت استصحاب می شود اصل شرعی. بنابراین اگر استصحاب اماره باشد که بحث اضافی نمی طلبد. در جمع امارات قرار می گیرد. می گوییم امارات براساس دلیل اعتبارشان قائم مقام قطع طریقی می شود. و اما اگر اصل باشد باز هم می تواند قائم مقام بشود. چون اصل شرعی محض است، اصل عقلی نیست. اصل شرعی محض یعنی براساس نصوص صحاح زراره اعتبار و حجیتش ثابت شده، می تواند کاشفیت و طریقیت داشته باشد منتها با جعل شرعی. بنابراین از سنخ ادله معتبره اولیه می شود قطع، اماره، استصحاب که اعتبار دارند و کشف از مطلوب می کند و اثرش هم تنجیز و تعذیر است. این کلام شیخ بود. بعد شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر قطع موضوعی بود ولیکن در موضوع قطع به نحو طریقیت اخذ شده بود، در این صورت نیز اماره و اصل شرعی می تواند براساس همان دلیل اعتبار خودش قائم مقام قطع بشود. چون قطع موضوعی که به نحو طریقیت است یعنی نقش طریق را دارد. اماره و اصل شرعی هم طریق شرعی است، هم سنخ است، سنخیت محفوظ است می تواند جای آن قطع قرار بگیرد هرچند این مرحله از کار دخلی به حجیت و منجزیت و معذریت ندارد.

ص: ۵۶

سوال:

پاسخ: اینجا بحث در وادی اخذ قطع به عنوان موضوع اینجا منجزیت و معذریت در کار نیست، اینجا موضوع حکم است. منتها قطع که جزء موضوع است با وصف طریقیت است، منجزیت و معذریت در باب حجت است، این جا بحث از حجیت نیست. و اما در صورتی که قطع جزء موضوع قرار بگیرد و آن جعل قطع در موضوع به نحو صفتیت و موضوعیت باشد. در این صورت امارات و اصل شرعی قائم مقام نمی تواند باشد. قطع موضوع قرار گرفته آن هم به نحو موضوعیت، اماره طریق است، طریقیت دارد. طریقیت در جهت موضوعیت نیست طریقیت هر چه باشد همان وصف خودش را دارد یعنی طریق نه موضوع، به هیچ وجه سنخیت بین طریق و موضوع وجود ندارد. جا به جایی یعنی در یک جهت و یک سنخ قرار گرفتن برای طریق و موضوع کار ناممکنی است. دو عنوان جداست ۱. طریقیت، ۲. موضوعیت، طریقیت چیزی است و موضوعیت محض چیز دیگری است، هیچ گونه تشابه در بین وجود ندارد و تماثل و سنخیتی . لذا اماره به هیچ وجه نمی تواند قائم مقام قطع موضوعی که به نحو موضوعیت اخذ شده باشد قرار بگیرد.

سوال:

پاسخ: قطع موضوعی است، علم به خمر که علم جزء موضوع است، این دو تا جزء می شود موضوع برای حرمت شرب. منتها هست به اعتبار شرع که شیخ هم اشاره می کند که این مثال ها مثال های قطع موضوعی به نحو طریقیت است. اگر گفتیم علمی که اینجا است در موضوع اخذ شده است اما به نحو طریقیت، علمی که کشف کند موضوع را که این خمر است. موضوع را کشف کند یا واقع را کشف بکند، در این شکل اخذ شده. همین قطع که قبلا خواندیم با اماره درباره کشف و اعتبار یک سنخ بود منتها رتبه بندی بود. تا قطع باشد نوبت به اماره نمی رسد قطع که نبود اماره همان نقش را دارد.

سوال:

پاسخ: مثل اخذ علم جزء الموضوع در شهادت که کسی که شهادت می دهد به چیزی علم به آن مشهود به داشته باشد، این علم جزء موضوع است، جزء موضوع آن مشهود به است که واقع است و جزء موضوع علم شاهد است تا خودش در ذهنش به عنوان یک صفت نفسانی علم به مشهود به نداشته باشد بر فرض مثال حق شهادت دادن ندارد. اماره ای هم قائم مقام نمی شود.

نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی

یک خلاصه ای از رأی شیخ انصاری: امارات و اصل شرعی قائم مقام قطع طریقی می شود به نفس دلیل اعتبار خودش بدون کمک از جای دیگر و اماره قائم مقام قطع موضوعی که به نحو طریقیت اخذ شده باشد هم خواهد شد براساس همان دلیلی که گفته شد. و اماره قائم مقام قطع موضوعی که به نحو موضوعیت اخذ شده باشد نمی شود به دلیل اینکه دو مقوله و دو عنوان جدا از هم است. اماره طریق است، قطع یک صفت نفسانی است. به عبارت دیگر اماره حجت شرعی است و قطع موضوعی به نحو موضوعیت صفت نفسانی است. بین صفت نفسانی و حجیت شرعی سنخیتی وجود ندارد تا قائم مقامی زمینه پیدا کند. بیان شیخ انصاری به طور کامل توضیح داده شد. اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اماره و اصل شرعی قائم مقام قطع طریقی می شود برای اینکه همان ترتیب اثری که برای قطع داده می شود ذاتاً برای اماره و اصل شرعی همان آثار ترتیب داده می شود منتها به اعتبار شرع. فرق نمی کند احکام حجیت قطع هم منجزیت و معذریت است و احکام حجیت اماره هم منجزیت و معذریت است. در اینجا فرقی و بحثی نیست و اشکالی هم وجود ندارد. اما می فرماید: درباره قطع موضوعی اطلاقاً جزء موضوع باشد یا تمام الموضوع، قطع در موضوع به نحو طریقیت اخذ شده باشد یا به نحو موضوعیت، اطلاقاً اماره و اصل قائم مقام قطع موضوعی نمی شود، بر خلاف رأی شیخ انصاری. دلیلی که ایشان ارائه می کند به طور خلاصه این است که حجیت امارات در جهت ترتیب آثار است و قائم مقام قطع که می شود در جهت ترتیب آثار قائم مقام می شود. و اما این حجیت که به عبارت ساده طریقیت است یا منجزیت و معذریت است. براساس رأی محقق خراسانی مجعول در باب امارات منجزیت و معذریت است براساس رأی سیدنا الاستاد مجعول در باب امارات طریقیت و کاشفیت است. بنابراین مجعول در باب امارات که خودش طریق و حجیت آن طریقیت است، این طریقیت در باب امارات اثری دارد و آن منجزیت و معذریت است. در همین حد است از این بالاتر نمی رود. دلیل اعتبار اماره به سمت موضوع حکم راه ندارد، دخل به موضوع ندارد. کارش ترتیب اثر است. کارش تصحیح موضوع نیست، به مرحله موضوع ربط ندارد. جهت امارات ترتب احکام است ترتب آثار است و اصلا موضوع احکام وادی دیگری است، از قلمرو امارات خارج است. امارات در خارج از قلمرو خودش ایفای نقش نمی کند.

ص: ۵۸

اشکال و جواب

اشکال و جواب: اشکال این است که در باب امارات، اماره از لحاظ شرعی اعتبار کامل دارد همان اعتباری که قطع دارد و اعتبارش ذاتی بود این شرعی. و اماره حجیتش طوری است که الغاء احتمال خلاف می کند. چنانکه در قطع هم بود. بنابراین قطع را که تعریف بکنیم یعنی قطع احتمال خلاف، اماره الغاء احتمال خلاف. پس اماره تنزیلاً قطع است به عبارتی قطع اصلی داریم و قطع تنزیلی یا قطع حقیقی داریم یا قطع حکمی، اماره قطع تنزیلی است. در این صورت که قطع تنزیلی بشود یعنی به نحو خود قطع است. در موضوع هم باشد منتها به نحو طریقیت. اگر این اشکال را بکنید، اما جواب اشکال این است که اگر این تنزیل را قبول کنیم در حقیقت می شود دو تا تنزیل از درون این تنزیل جمع بین دو لحاظ متغایر لازم می آید که جمع بین ضدین می شود. شرح مسئله: اماره که تنزیل بشود منزله قطع طریقی، در تنزیل یک لحاظ به عمل می آید و آن لحاظ آلی، قطع طریقی لحاظش آلی است و قطع موضوعی لحاظش استقلالی است. اما اگر اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی بشود در این صورت منزل اماره است و منزل علیه قطع طریقی که دارای دو عنوان است، یکی موضوعیت و یکی طریقیت. موضوع اخذ شده به نحو طریقیت. بنابراین در تنزیل باید منزل علیه لحاظ بشود تا تنزیل صورت بگیرد. آنجا که لحاظ شد از نافذه دلیل اعتبار اماره، این دلیل لحاظ کند منزل علیه را. منزل علیه را که لحاظ کند در این لحاظ منزل علیه دو چیز بود: موضوعیت است و طریقیت. موضوعیت که لحاظ بشود که می شود لحاظش استقلالی و طریقیت لحاظ بشود که لحاظش می شود آلی. در یک دلیل و یک لحاظ باید دو لحاظ صورت بگیرد که این از یک سو خلف است یک لحاظ نمی تواند دو لحاظ باشد. از سوی دیگر هم جمع بین لحاظ آلی و لحاظ استقلالی در بیان واحد. اشکال این بود که قطع قائم مقام قطع موضوعی به نحو موضوعیه باشد نمی شود اما قطع قائم مقام قطعی که اخذ شده است موضوع به عنوان طریقیت امکان دارد که شیخ هم می گوید، اشکال در این محور بود. و جواب و یا اشکالی که اینجا مطرح شد با توجه به این نکته بود که قطع موضوعی، قطع موضوعی است که به نحو طریقیت باشد. همین قطع موضوعی به نحو طریقیت دو عنصر دارد: موضوعیت که در موضوع است، طریقیت که به نحو طریقیت است. و این وصف که در این قطع موضوعی است در عملیات تنزیل باید لحاظ بشود از جهت واحد که دلیل اعتبار اماره است. آن دلیل اعتبار که لحاظ بکند یک لحاظ دارد در آن لحاظ واحد باید دو چیز را در آن واحد لحاظ بکند، به ترتیب هم نیست تا اینکه اشکال رفع بشود. در آن واحد دو تا لحاظ که عبارت اند از آلی و استقلالی جمع بین ضدین است یا خلف. جوابش را سیدنا الاستاد مفصل فرموده است اما محقق نائینی بهترین جواب از این بیان محقق خراسانی که جمع بین لحاظین است را داده اند.

ص: ۵۹

رفع اشکال از منظر محقق نائینی

محقق نائینی می فرماید: در جعل و اعتبار حجیت اماره تنزیلی نیست تا ما نیازی به لحاظ خصوصیت منزل علیه بشود. اصلا تنزیلی نیست. حجیت اماره از باب تتمیم کشف است. یک اماره ای یک کاشفیت ناقصی دارد، دلیل اعتبار و دلیل حجیتش ناظر به اعتبار آن اماره است که برای آن اماره اعتبار شرعی عطاء کند. اعطاء الاعتبار آن نظر به تنزیل منزله قطع ندارد. ارتباطی با قطع ندارد. خود اماره بما هی اماره از سوی شرع اعتبار می شود. کشفش ناقص بود چون کاشفیت عقلائیه ناقص داشت. از سوی شرع آن کشفش تایید می شود که در اصطلاح محقق نائینی می گوییم تتمیم کشف. بنابراین چون تنزیلی در کار نیست زمینه برای اشکال از اساس وجود ندارد (1) . لذا رأی محقق نائینی و رأی سیدنا الاستاد مجموعاً این است که امارات قائم مقام قطع موضوعی که به نحو طریقیت اخذ شده باشد می شود، براساس همان دلیل اعتبار و همان شرحی که برای شما داده شد. ان شاء الله تکمیل این بحث و جمع بندی و تحقیق برای فردا.

جمع بندی قیام امارات و اصول مقام قطع ۹۴/۰۷/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جمع بندی قیام امارات و اصول مقام قطع

ان شاء الله همه تان اهل منبر هستید و منبر می روید و در ضمن اگر فرصتی پیدا شد مطالعه فقهی تان را هم ادامه بدهید که مثل آبی است که جاری باشد ریشه درخت علم ما زنده و سالم بماند. اگر درس قطع شد ریشه آن درخت علم که نور است قطع می شود و نور باطن ما کم می شود، این را ادامه بدهید و ثوابش را در ایام محرم که مطالعه کردید هدیه کنید به روح آقا امام حسین و یارانش سلام الله تعالی علیهم. و اگر چنانچه فرصتی برای منبر رفتن نداشتید شرکت در مجالس و برای افرادی که تحت نفوذتان یا با شما در ارتباط هستند روایتی از امام حسین بخوانید یاد سید الشهداءدل آدم را زنده می کند، روح آدم را تازه می کند. شخصی از آلمان است و درس می خواند اینجا و دانشگاه علوم پزشکی هم می خوانده. او گفت یک موسسه ای است در آلمان که برای مسیحی سازی، مردم را مسیحی درست می کنند. خودشان اعلام کردند که ما سعی می کنیم بچه مسلمان ها را مسیحی بسازیم یازده ماه تقریبا تلاش می کنیم ولی محرم که می رسد و مجالس که برپا می شود تمام رشته ما پنبه می شود، بر می گردند به طرف اسلام. چون عشق به خدا و عشق به اولیای خدا و عشق به سید الشهداء در عمق فطرت آدم است. این عشق که تحریک بشود امروز در دنیا عشق به معنای عرفان، عشق به معنای تقرب به خدا حرف اول را می زند و راه صعودش هم سید الشهداء است. از آن راه که وارد می شود آن احساسات پاک شان و عواطفش که زنده بشود، یک مسیحی نظام مسیحی مرده ای بی جان بی برنامه، نظام مسیحی فعلی روح ندارد، جان ندارد برنامه ندارد فقط یک نکته اعلام می کند می گوید خوش برخوردی و رحم و گذشت. نه درباره عبودیت برنامه دارد و نه درباره اعتقادات برنامه دارد خالی خالی است. منتها جوانی که در سنین جوانی باشد عطوفت و رحم خیلی جاذبه دارد بیشتر از طریق عطوفت و رحم می آورد. منتها کسانی که می خواهد بحث بکند اسلام را معرفی کند نه بعض از افراد مسلمان. نشانه اسلام مسلمان ها نیست متاسفانه، نشانه اسلام برنامه های اسلام است و ائمه اسلام و علمای اسلام. برای مسیحی ها فقهای اسلام را معرفی کنید. برای نمونه برای اسلام امیرالمومنین را معرفی کنید. برای علمای اسلام مراجع تقلیدی را که از نزدیک آشنا هستید اندازه علم شان، اندازه

دلسوزی شان، اندازه فهم و هوش شان که اصلا در تاریخ علماء اینها نظیر ندارد. یک فقیه اگر خوب مطالعه بشود زندگی نامه اش از تمامی دانشمدان سیاستمداران علمای تمام ادیان قابل مقایسه نیست. برای جلوگیری از مسیحی شدن خود اسلام را معرفی کنید که بگویید در قرآن آمده است «خذ العفو» معنایش نیست که عفو کن «خذ العفو» یعنی در تمام مسائل زندگی عفو همراه ات باشد. این متن دین ماست. «و أمر بالعرف» (۲) صحبت ات هم باید عرف یکی از معناهایش متعارف صحبت کنید افراط و تفریط نکنید و یکی از معناهایش این است که امر به معروف کنید، از یک مظلومی که هیچ کسی ندارد ظلم می شود در حقش، دفاع کنید. که یکی از همان خارجی ها ظاهرا آمریکایی است کتابی نوشته است اسمش است مایل کوک، کتابی نوشته است امر به معروف و نهی از منکر. می گوید رفتم در یک ایستگاه قطار بود یا ماشین، نشسته بود که یک زن مورد حمله یک مرد وحشی قرار گرفت، هیچ کسی کار نداشت، امر به معروف نیست. یک نفر بلند شد رفت از آن زن دفاع کرد خیلی چیز عجیبی بود. رفتم از شما پرسیدم که زن چه نسبتی با شما داشت؟ گفت هیچ نسبتی، گفتم چرا این کار را کردی، گفت ما مسلمانیم و شیعه هستیم دستور ما نهی از منکر است. یک فردی که هیچ کس را نداشته باشد باید ازش دفاع کنیم. جذب شد مطالعه کرد رفت و رفت یک کتابی نوشته دو جلدی امر به معروف و نهی از منکر، چاپ آستان قدس رضوی هم است. بنابراین اگر کسی بتواند اسلام را از نظر رفتاری که خود اسلام معنای اسلام یعنی سلم، مسالمت و برخورد خوب و به دور از خشونت. اصلش است و اسمش است. و بعد رفتار تک و تک آن را تواضع و ادب حتی گفته است که اگر تو مقامت هم بالا باشد خودت را بالا نگیر، «و اخفض جناحک»، حتی از کسی که زیر دست تو است خودت را بالاتر نگیری، «و اخفض جناحک لمن اتبعک من المومنین» (۳) . فطرت انسان تواضع و عفو را می پذیرد. این دو نکته جا در فطرت آدم است. اسلام را از طریق قرآن و عترت و الان خارج از اسلام جدید داعش است. انسان سوزی، مسیحی یا زرتشی کشی در عراق اینها از نظر مراجع تقلید و مرجعیت دینی لذا برای اینها حکم صادر کردند که دفاع در برابر اینها واجب است، اینها از اسلام خارج است. مشکل ما این است که در طول تاریخ خلفای جبار اموی فاسد بودند، مشروب خور و بوزینه باز و اهل فحشاء و منکر و رقص و تار و تنبور، خودکامه ولذا همان رسمی که آمده در عربستان سعودی، زن جزء موجود رسمی جامعه نیست یک زن نمی تواند راننده بشود یک زن نمی تواند رأی بدهد یک زن شناسنامه ندارد. چهار تا زن که معمولی است بدون رضایت، یکی از خود آن عرب ها به من می گفت اگر زن یک مقدار مخالفت می کند کمربندت را باز کن. رسما روحانی شان دستور می دهد که نحوه کتک زدن، زن را چطوری باید بزند. به سرش نباید بزند که ممکن است دیوانه بشود بعد نتواند برای آدم خدمت کند. نحوه کتک زدنش فقهاً فقیه آمده اعلام می کند. در اسلام انحراف اسلام از خط پیامبر از زمان غدیر و سقیفه که جدا شد تا حالا است. آنکه جدا شد خلیفه گری و خلافت است و آنکه ماند ولایت و اهل بیتی است. قرآن هم می گوید قلیل من عبادی الشکور. مومنینی هستند یک نمونه آن بعضی را من می شناسم در ایران بعضی از مومنین واقعا ادب و اخلاق و فهم و خدمت یعنی معادلات تطبیق نمی کند ولی خوب کم اند. یک جلوه اش در زیارت اربعین پیاده روی کربلا است. اینها با چیه؟ چه صحنه ای است؟ مردم با تمام سرمایه شان و تمام وجودشان آنقدر تغذیه برای بیست میلیون جمعیت که اصلا هیچ گونه نیازی به غذایی نیست و به بهترین شکل در اختیارشان است. معادلات جواب نمی دهد، قانون جواب نمی دهد و غیر از اینکه بگوییم یک صحنه هست که نمایش قدرت اهل ولایت و روح و عظمت سید الشهداء در دنیاست. اینها اصل است، مسائل دیگر را که صحبت کردید آنها فرع است. مسائل اصلی زنده سازی خط اعتقادی آن روحیه ای که سید الشهداء داشت. که متخصصین بلاغت آورده اند که از لحاظ بافت کلمات سید الشهداء آخرین جمله ها که گفته است نشان می دهد که یک ذره اضطراب نداشته است «الا ان الدعی و ابن الدعی قد رکّزنی بین الذله و السله هیهات منا الذله» نمی شود

آدمی که آن همه مصیبت را ببیند یک جمله را بسازد. تا ابد می ماند. امام خمینی هم فرموده بود این محرم است که اسلام را زنـده کرده است. من یاد دارم به شـهود از سیدنا الاسـتاد آقای خویی قدس الله نفسه الزکیه ایام محرم از نجف می آمد کربلا، کربلا که می آمـد یک دفتری داشت بسیار مختصر دم پنجره می نشـست دسـته وارد می شد، دسته با طبل و تنبور و موزیک دسـته، صـدای مـداحیرا کـار نـداشت دسـته که وارد می شـد با موزیک، شـروع می کرد با صـدا گریه کردن. این دأب فقهای مـاست. و فقهـاء هم اگر قطعـا فقهـاء هسـتند آن فقیهی موفق است که ولایتش محکم تر است. آن فقیه و آن روحانی توفیقش بیشتر است که خودش بـا آقا بقیه الله نزدیک تر بکنـد. هر چه ولایت آدم محکم تر باشـد توفیق آدم بیشتر است. در مسیر علم فقه و اصول اگر کسـی ولایت اهل بیت را کم رنگ بکنـد به جایی نمی رسـد. مسیر عروجش فقط نور اهل بیت است. لذا در کارهایتان وقتی که می خواهیـد بحث کنید یا هدایتش کنید، خود بحث را قربه الی الله قصد کنید ثوابش را هدیه کنید به روح آقـا امـام صـادق از خود آقا بقیه الاعظم مـدد بطلبیـد مطمئنا موفق می شویـد. کمک از بالا می ریزد، در حین بحث مطلب می آیـد. مطالب جدیـد از آن سوی وادی می رسد قطعاً. که ان شاء الله در این ماه محرمی که در پیش دارید کار اصـلی ما در ماه محرم زنـده سازی اسـلام ناب اهل بیتی خط مکتب اهل بیت که هم عقیده است بهترین عقیده، عقیده کامل در هیچ مسـلک و مکتبی وجود نـدارد مگر در مکتب اهل بیت. که می گوید خداشناسـی را از طریق فطرت و از طریق فلسـفه و از طریق آیات از طریـق علم از طریق تجربه علمی از همه این طرق اعتقـادات بایـد خودت محکم کنی جـای دیگر نیست. مثلاـ وهـابیت الاـن به عقیـده بحث نمی کنـد، بحث عقائـد تقریبا تحریم می کنـد، می گویـد خـدا، بحث نیست خـدا. جای بحث وجود نـدارد. یک سعودی شیعه شـده بود آمریکا بود، با من در تماس شد من در مکه دیدم. در مدینه دیدم گفت من آمریکا زندگی می کنم و شیعه شدم. دلیل این است که وهابیت بسته است، نه دلیل دارد نه ادله دارد نه آگاهی دارد هیچی، مسائل اعتقادات برای نبوت دلیل اقامه نمی کنـد، پیامبر نبی. برای اثبات وجود خـدا دلیل اقامه نمی کنـد. خیلی که دلیل اقامه کنـد از خود قرآن یک دلیل اقامه کند. و هر گونه آزادی را هم ممنوع اعلام می کند و هر گونه تعقل آزاد را هم مشکل دار و شرک اعلام می کند. من با کتاب هایی که از حوزه علمیه قم بود شـیعه شدم. ببینید از باب مثال در جنگ یک خلبان شیعه متدین که می رود عراق مراکز نظـامی یـا دولتی را بزنـد یـا یک پل را بزنـد در حینی که با چه زحمتی رفته آنجا رسـیده دیـد که روی پل ماشـین مردم است شخصی است، بی گناه کشته می شود. این روحیه دینی و مذهبی کجاست؟ فقط در مکتب اهل بیت است و جای دیگر نیست. شیعه علی بن ابی طالب. اما شـما ببینید الان آمریکایی که می گویید حقوق بشر می گوید، سعودی اسلام را ادعاء می کند که در رأس است، شـش ماه تمام یمن را به خاطر اینکه زنـده شده و می خواهد آنها شـیعه بشوند فقط، می زنند و اسم شان را هم می گذارنـد مسـلمان. مراسم عروسـی را می زنند و اطفال را می زنند، تمام زندگی اش را بهم ریختند با قدرت بالای آمریکا. تـازه آمریکـا که حقوق بشـر می گفت اوبامـا گفت مـا از سـعودی در جنگ یمن حمایت می کنیم که یمن مخالف دوست ما عربسـتان سعودی است. یعنی این حقوق بشر است. شما ببینید اسمش را می گذارند اسلام. شش ماه تمام نه حقوق بشر است و نه سازمان ملل است و نه آمریکا است و نه اسـلامی، این شد اسـلام؟ اگر واقعا در تاریخ بشر لکه سیاهی به روی اسلام نماهای سعودی حمله به یمن است. فقـط می گوینـد ما می خواهیم شیعه را بکشـیم. علنا تقریبا اعلام کردنـد که مراسم شـیعی را آزاد گرفتنـد. شـیعه بودنـد در اصل. این گناه اصـلی اش است. این وضـعیت است. اگر ما که بتوانیم که خواهد شد که آینده از آن پیروان اهـل بیت است، آینـده از ولاـیت اقـا امـام زمـان است، آینـده از ظهور حضـرت حجت است. ان شـاء الله در منـابر و در جلسات و ایام عاشوراء این خط اصـلی را زنـده نگه بـداریم و ذهن ا ین باشد که برای مردم هم خط ناب اهل بیتی را متقابل و مقارن ارائه بدهیم بگوییم اسلام کدام است، مرکز اسلامی که آل سعود اعلام می کند کدام است.

۱- اجود التقريرات، سيد ابوالقاسم خويى، ج۲، ص۱۲ تا ۱۴.

۲- اعراف/سوره۷، آيه۱۹۹.

۳- شعراء/سوره۲۶، آيه۲۱۵.

موارد اتفاق و اختلاف

خلاصه مطلب اين شد كه درباره قيام امارات و استصحاب كه اصل شرعى است مقام قطع طريقى با آن تعريفى كه ما داشتيم محل اشكال و اختلاف نيست. و اما قيام امارات مقام قطع موضوعى كه به عنوان موضوعيت و صفتيت در موضوع حكم اخذ شده باشد مورد اتفاق نظر است كه قائم مقام نمى شود. اين دو مورد محل اتفاق بود. يعنى اماره قائم مقام قطع موضوعى كه به نحو موضوعيت اخذ شده است نمى شود. دليلش اين است كه اماره دليل است قطعى كه در موضوع به عنوان موضوعيت اخذ شده موضوع است، دليل چيزى است و موضوع چيز ديگرى است. دليل سر جاى موضوع نمى نشيند. اماره دليل است قطع موضوعى هم موضوع حكم است. دليل حكم موضوع حكم نمى شود. اما اختلاف در يک محور است كه قطع موضوعى به نحو طريقيت. شيخ انصارى و ميرزاى نائينى و سيدنا الاستاد قدس الله اسرارهم بر اين هستند كه اماره قائم مقام قطع موضوعى به نحو طريقيت مى شود. فقط محقق خراسانى مى گويد كه اماره قائم مقام قطع موضوعى نمى شود اطلاقاً، چه اينكه اين قطع موضوعى به نحو طريقيت اخذ شده باشد و چه اينكه به نحو صفتيت. به نحو صفتيت كه معلوم شد كه اماره دليل است و قطع موضوعى موضوع حكم است. دليل با موضوع حكم دو جنس متغاير است سنخيت ندارد. و اما درباره قطع موضوعى كه به نحو طريقيت اخذ شده باشد عمده دليل شيخ انصارى اين است كه اين قطع هرچند موضوع است ولى نسبت به آن جزء ديگر حالت طريقيت را دارد كه آن را كشف مى كند. علم به وجوب صلاه جمعه، چون به نحو طريقيت است طريق يک طريق نيست كه فقط قطع باشد، قطع طريق درجه يک است. طريق درجه دو هم داريم. اماره قطع درجه دو است. بعد از نبودن قطع به طور طبيعى اماره طريقى است كه راه را ادامه مى دهد و عمليات كشف را انجام مى دهد. اين خلاصه كلام شيخ بود.

اشکال محقق خراسانی و حل آن

اما اشکال محقق خراسانی که اجتماع لحاظین بود که اگر اماره قائم مقام قطع موضوعی به نحو طریقیت بشود جمع بین لحاظ آلی و استقلالی می شود که محال است. که گویا یک دلیل اعتبار داریم دلیل اماره. این یک دلیل اعتبار منزل علیه قطع موضوعی به نحو طریقیت است. باید ملاحظه کند چون اماره را تنزیل می کند منزله آن. آن را که ملاحظه کند در حین لحاظ یک لحاظ است و یک دلیل است در یک آن. در یک آن باید بین دو لحاظ جمع کند چون آنجا دو تا لحاظ وجود دارد استقلالی خود قطع، آلی مودای قطع. جمع بین لحاظین در آن واحد محال است. اما مطلبی را محقق خراسانی در کتاب حاشیه گفته است که خودش می فرماید آنچه را که در حاشیه گفتم باید اصلاح بشود. در حاشیه بر رسائل این مشکل جمع بین لحاظین را حل کرده. به این صورت که بگوییم مشکل جمع بین لحاظین در صورتی است که ما یک دلیل و یک دلالت داشته باشیم. ولی اگر ما بتوانیم از همین یک دلیل که دلیل اعتبار روایت است اگر دو تا دلالت بیرون بیاوریم یک دلالت آلی باشد و دلالت دیگر استقلالی باشد جمع بین لحاظین نمی شود. می گوید که ما می توانیم از همین یک دلیل دو تا دلالت در بیاوریم، ۱. دلالت مطابقی که دلالت مطابقی عبارت است از تنزیل مودای اماره منزله واقع یا مودای قطع. که در این دلالت مطابقی لحاظ می شود آلی و لغیره است. ۲. دلالت التزامی، همین دلالت مطابقی که گفتیم لازمه اش این است که خود اماره یعنی قطع تنزیلی اماره تنزیل بشود منزله قطع به واقع. لازمه دلالت اول می شود دلالت دوم. و براساس این دلالت التزامیه ما خود اماره را هم قائم مقام قطع موضوعی می توانیم قرار بدهیم و نازل منزله آن که نازل منزله که شد قائم مقامش می شود. و مشکل اجتماع بین لحاظین هم به وجود نمی آید. حل مشکل جمع بین لحاظین این شد که ما دو دلالت درست می کنیم دلالت مطابقی و دلالت التزامی. دلالت مطابقی براساس دلیل اعتباره اماره دلالت مطابقی می شود این که مودای اماره تنزیل می شود منزله واقع یا منزله مودای قطع. این دلالت مطابقی بود، همین دلالت مطابقی ملازمه عرفیه دارد. می گوید مودایش که نازل منزله شد خودش هم باید نازل منزله باشد. مودایش نازل منزله مودای قطع و خودش هم نازله منزله خود قطع بشود. بنابراین جمع بین لحاظین حل شد.

این حل اشکال را درست نمی داند

می فرماید این طریقه حل یعنی این توجیهی که گفتیم این درست نیست. اولا این می گوید تکلف بلکه تأسف است. تکلف یعنی سخت و دشوار است و تأسف یعنی ناممکن است. اولاـ تکلف است سیدنا الاستاد تکلف ایشان را ترجمه می کند به اینکه ملازمه عرفی بین این دو دلالت وجود ندارد. دلالت التزامی باید خیلی واضح باشد لزوم بین. چنین لزوم بینی در کار نیست. پس از اساس ملازمه ثابت نیست تا دو دلالت باشد. هر کجا دو دلالت بود ملازمه دارد. ملازمه دلالت التزامی درست می کند. ملازمه عرفی ثابت نیست. این اولاًـ که ملازمه جایی است که لازم بین بالمعنی الاخص باشد. اینجا چنین لازم بین بمعنی الاخص نیست.

مستلزم دور است

تأسف آن این است که مستلزم دور می شود. این دور استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی یک توجیهی برای این دور گفته می فرماید: دور از این قرار است که قبول کنیم دلالت التزامیه را برفرض، اگر قبول کنیم مستلزم دور می شود. دور از این قرار است که در مقام یعنی در این مسئله گفتید که دلالت مطابقیه توقف دارد به دلالت التزامیه. و عکس آن همیشگی است که دلالت التزامیه فرع دلالت مطابقیه است. چون مستلزم دور می شود این توجیه قابل التزام نیست.

نکته :

نکته ای که باقی ماند درباره اماره و استصحاب، استصحاب شرعی که گفتیم همان وضعیت اماره را به خود می گیرد حرفاً لحرف. اجتماع لحاظین، قائم مقام بودن، تنزیل مودا، چون استصحاب یا قطعا اماره است یا در حکم اماره است اصل شرعی محض است، با تعبد شرعی مودایش نازل منزله مودای قطع می شود. دیگر در استصحاب بحث جدا لازم نیست عیناً همان بحثی که درباره اماره است.

ص: ۶۳

اما احتیاط

و اما احتیاط، اشکال گفته می شود که احتیاط هم قائم مقام قطع طریقی بشود. مثل بینه احتیاط هم قائم مقام بشود. چون نتیجه احتیاط هم تنجز تکلیف است. تنجز تکلیف که شد قائم مقام قطع قرار می گیرد. نتیجه قطع تنجز است و نتیجه احتیاط هم تنجز می شود. می توان قـائم مقـام قطع بشود. نتیجه قطع تنجز است و احتیـاط هم تنجز می آورد پس می توانـد قائم مقام قطع بشود. پس بگوییم احتیاط می تواند قائم مقام باشد؟ نه، احتیاط قائم مقام قطع نخواهد شد برای اینکه احتیاط دو قسم است یا عقلی یا نقلی شـرعی. اگر احتیاط قطعی شـد در حقیقت احتیاط عقلی حکم عقل است به متابعت از علم اجمالی. شـراح می گوینـد که احتیـاط درک عقـل از تنجز تکلیف است نه اینکه احتیـاط دلیـل منجز باشـد. اماره دلیل منجز است، قطع دلیل منجز است. فرق است بین اینکه درک کنـد عقل تنجز را و یا اینکه دلیل منجز باشـد. احتیاط عقلی در حقیقت متابعت از قطع است چیز دیگری نیست. جـایی است که قطع باشـد ولی اجمـال داشـته باشـد. احتیاط عقلی متابعت از علم اجمالی است، چیز دیگری نیست قائم مقامی نیست. و اما احتیاط نقلی که روایت آمـده «الوقوف عنـد الشـبهه» و غیرها ادله احتیاط نقلی. احتیاط نقلی اگر بگوییم دو مورد دارد: مورد اول شـبهات بـدویه و مورد دوم شـبهات اطراف علم اجمـالی. اگر در موارد شـبهات بـدویه جاری بشود زمینه برای قـائم مقامی وجود دارد ولی ما قائل نیستیم که احتیاط در شـبهادت بـدویه جاری بشود. و اما اگر در شـبهات علم اجمالی جاری بشود برمی گردد به همان احتیاط عقلی و متابعت از علم اجمالی. بنابراین احتیاط قائم مقام نمی شود و جایی برای شبهه وجود نـدارد. امـا اخـذ قطع در موضوع حکـم مماثـل و جمع بنـدی در بعـد از اتمام فروع قطع موضوعی ان شاء الله برای جلسـه آینده.

امر چهارم از اوامر هفتگاه قطع ۹۴/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر چهارم از اوامر هفتگاه قطع

اوامر هفتگاه قطع

متن بحث ما کفایه الاصول است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه مبحث قطع را تحت عنوان هفت امر تدوین و ارائه کرده است. امر اول، دوم، سوم که از مهم ترین آن امور بود بحث شد. امر اول حجیت قطع که نکات جدیدی هم داشت و گفته شد. امر دوم بحث تجری و انقیاد که باز هم با نکته ها و ظرافت ها گفته شد. امر سوم اقسام قطع بود آن هم گفته شد.

امر چهارم قطع به حکم موضوع برای حکم قرار نمی گیرد

امر چهارم محقق خراسانی می فرماید: «لا یمکن أن یأخذ القطع بحکمٍ فی موضوع نفسه و لا فی موضوع مثله و لا فی موضوع ضده» اما توضیح و شرح: می فرماید اگر قطع به یک حکم به عنواًن موضوع حکم اخذ شود ممکن نیست که قطع به یک حکم مثلاـ قطع به وجوب نماز جمعه موضوع اخذ شود برای همین وجوب نماز جمعه. موضوع برای حکمی که موضوع آن حکم اخذ شده است. قطع اولاـ این تنظیم باید جزء بحث قطع موضوعی باشد. همانطور که امر بعدی که بحث از موافقت التزامیه است جزء بحث تجری و انقیاد باید باشد. تنسیق و نظم و نسق این را می طلبد. اما محقق خراسانی که این امر را جدا مستقل طرح کرده است به خاطر اهمیت آن باشد و موافقت التزامیه را که مستقل بیان می کند به جهت اهمیت مطلب باشد، هرچند می دانید این دو مطلب از ضمائم است. ضمیمه قطع موضوعی و ضمیمه تجری و انقیاد. در هر صورت می فرماید: قطع که جزء موضوع قرار گیرد، قطع به وجوب صلاه، قطع یک جزء موضوع است و وجوب صلاه جزء دیگر. موضوع مرکب شد از قطع و وجوب صلاه. این موضوع شد. این تابع جعل جاعل و بیان شرعی هستیم. مثل علم به نجاست که از نظر شرع جزء موضوع است، یک جزء موضوع خود نجاست است و یک جزء موضوع علم به نجاست است. این دو جزء که محقق شد مرکباً موضوع می شود برای وجوب ازاله. محقق خراسانی می فرماید این قطع موضوعی جزء موضوع برای حکم قرار می گیرد، جزء موضوع قطع است و جزء موضوع هم نجاست است، دو جزء می شود موضوع برای حکمی که وجوب ازاله باشد. اما این قطع که جزء موضوع است برای قطع به حکم، جزء موضوع برای خود آن حکم نمی تواند قرار بگیرد. مثالی که شراح زده اند مثلا قطع به وجوب صلاه جمعه که قطع به حکم است، این قطع به وجوب صلاه جمعه موضوع قرار بگیرد و جزء موضوع قطع باشد و جزء موضوع وجوب صلاه جمعه باشد. این دو جزء مرکبا موضوع قرار بگیرد برای حکم خودش وجوب صلاه جمعه، این نمی شود. دو جزء قطع و وجوب صلاه جمعه، این دو جزء مرکبا شد موضوع، و این دو جزء مرکب یعنی قطع به حکم موضوع برای خود آن حکم نمی تواند قرار بگیرد. چرا قطع به حکم موضوع برای خود آن حکم مقطوع خودش قرار نمی گیرد؟ دور می شود. و آن این است که حکم صلاه جمعه وجوب بود و موضوعش قطع و حکم. طبیعتاً حکم که وجوب صلاه است بعد از موضوع می آید که موضوع مرکب از قطع و حکم، پس این حکم رتبه اش بعد از موضوع است. چون همیشه حکم مثل معلول بعد از علت است، حکم متاخر است. و بعد اینجا که قطع جزء موضوع است می بینیم که قطع که جزء موضوع است باید

قبل از حکم باشد. چون قطع عارض است حکم معروض است، عارض بعد از معروض است. یا قطع متعلق است حکم متعلَّق است متعلِّق قبل از متعلَّق باشد. پس نتیجه این شد که «اصبح ما کان متأخرا متقدم». آن چیزی که متاخر بود متقدم شد. و اصطلاح سطحی این است که ما هو المتاخر متقدم دور است اما توجه داشته باشید دور نیست، براساس دقت با دور فرق می کند. با دید ابتدائی شئ متاخر متقدم بشود دور است اما با دید تحقیقی با دور فرق می کند بلکه نتیجه الدور است.

ص: ۶۵

نظر شیخ صدرا

استادنا العلامه شیخ صدرای بادکوبی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید این ما فرض المتاخر متقدماً نتیجه الدور است نه خود دور. این مطلب یعنی این عنوانی که ایشان فرموده اند کامل بکنیم مثلین و ضدین آن را هم بگوییم بعد برویم به رأی و نظر دیگران. اگر قطع به حکم موضوع قرار بگیرد برای همان حکمی که مقطوع نیست که ممکن نیست چون ملتزم دور است. و اگر قطع به حکم موضوع قرار بگیرد برای حکم مماثل مثل حکم مقطوع، قطع به یک حکمی که تعلق گرفته آن حکم مقطوع است. علم یا قطع به حکم موضوع قرار بگیرد برای حکم مماثل. مثلاـ بگوییم قطع به وجوب صلاه جمعه موضوع است برای وجوب دیگر همین صلاه جمعه، یک وجوب دیگر مثل همین وجوب. قطع به وجوب صلاه مرکّبا که قطع یک جزء است و وجوب جزء دیگر است، موضوع باشد برای وجوب دیگری مشابه برای همین صلاه جمعه، این می شود موضوع برای حکم مماثل. این هم ممکن نیست. چون اجتماع مثلین است. موجب اجتماع مثلین می شود در مورد واحد، فرض ما این است که همین یک صلاه است و دو تا وجوب داشته باشد، اجتما ع مثلین است و محال. و همچنین ممکن نیست که قطع به حکم موضوع قرار بگیرد برای حکمی که ضدّ آن حکم است که قطع به او تعلق گرفته. قطع به وجوب صلاه موضوع شد که یک جزئش قطع است و یک جزئش وجوب صلاه است، این قطع به حکم موضوع بشود برای حرمت صلاه جمعه، حکم مضادّ است. قطع به وجوب صلاه موضوع بشود برای حرمت صلاه جمعه. این هم ممکن نیست. چون اجتماع ضدین است. تتمه بحث قطع موضوعی بود. قطع موضوعی در صورتی درست است که قطع جزء الموضوع باشد برای حکم نه قطع به حکم. قطع تعلق بگیرد به موضوع، مقطوع الخمر حرام است، جزء موضوع واقعی حکم است.

ص: ۶۶

اما تحقیق و بررسی

این فراز از بحث تتمه بحث قطع موضوعی بود که ما حصل آن یک جمله است و آن این است که قطع موضوعی ممکن آن قطع موضوعی است که منضم بشود و متعلق بشود به موضوع حکم، مربوط بشود به موضوع حکم. مثلاً موضوع حرمت خمر خود خمر است، قطع اگر متعلق شد به خود خمر قطع می شود قطع موضوعی. و اگر قطع متعلق شد به حرمت خمر مشکلی دارد که گفتیم. این ما حصل بحث بود. این فراز از بحث در کلام شیخ انصاری نیامده و محقق نائینی هم تعرض نفرموده اند و سیدنا الشهید صدر قدس الله اسرارهم هم تعرض نفرموده اند این بحث را.

نظر محقق اصفهانی

فقط بعد از محقق خراسانی تلمیذ عظیم الشأن ایشان محقق اصفهانی صاحب نهایه الداریه که بر کفایه الاصول شرح نوشته است این مطلب را تعرض کرده و سیدنا الاستاد هم تعرض فرموده اند. محقق اصفهانی تا امر چهارم که کفایه را شرح می کرده در زمان حیات محقق خراسانی بوده و این امر چهارم که شرح می کند بعد از رحلت محقق خراسانی است. امر چهارم به بعد می گوید قدس سره، تا امر سوم می گوید دام ظلّه. می فرماید: مطلبی که ایشان می فرماید که دور در کار است، در دید ابتدائی دور تصور می شود اما در دید تحقیقی از دور خبری نیست. ایشان می فرماید اولا این دور واقعیت ندارد. و ثانیا ارکان دور مصطلح محقق نیست. می فرماید: ماهیت و وجود باید مورد توجه قرار بگیرد.

سه قسم ماهیت

منظور از ماهیت به طور کلی سه قسم است: ۱. ماهیت من حیث هی هی که در تعبیر بسیار ساده فقط قابلیت محض است. که درباره قابلیت محض نه موجوده می توانیم بگوییم و نه معدومه. ۲. ماهیت محصّله را ماهیت هم ماهیت موجوده می گوییم. یک موجود که در خارج وجود دارد حدودی دارد کمّ کیف. آن کمّ و کیف خارجی یک موجود می شود ماهیت موجوده یا محصّله. ۳. ماهیت مطلقه، ماهیت مطلقه در برابر وجود خارجی است. بنابر اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه بنابراین مبنای مشهور مشائین، مشائین فلسفه قائل به اصاله الوجود و اعتباریت ماهیت است. که «ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل». نه اشراق که اشراق قائل به اصاله الماهیه است. بنابر فلسفه مشاء و اصاله الوجود ماهیت مطلقه مطلق اعتباریات است، هر چیزی که وجود خارجی عینی نداشته باشد از سنخ ماهیت است. اصاله الوجود وجود را تطبیق کرده است به وجود عینی خارجی ذو الاثار. وجود ذهنی ذو الاثار نیست لذا در قلمرو وجود قرار ندارد. پس ماهیت مطلقه آن مفهومی که در مقابل وجود خارجی است. محقق اصفهانی می فرماید: در اینجا دو تا حکمی که داریم حکمی که از سوی شرع به عنوان حکم مربوط به موضوع صادر بشود یعنی آن حکمی که می گوییم محمول است برای موضوع، وجوب صلاه جمعه پس از علم به وجوب. آن حکم ثانی که از سوی شرع است، آن حکم از مصادیق وجود است. الزام در عمل است. و اما آن حکمی که جزء الموضوع است تصورش جزء موضوع است، وجود واقعی خارجی ندارد، آن حکم از سنخ ماهیت است. پس موقوف و موقوف علیه دو چیز شد، تفکیک بین موقوف و موقوف علیه که به عمل بیاید دیگر دوری نیست. حکم ا ول از سنخ ماهیت است و حکم دوم جعل شرعی از سنخ وجود است، پس دوری نیست. اشکال دوم این است که اینجا دوری که می گویید دور مصطلح نیست. دور مصطلح آن است که بین دو تا وجود ارتباط و علقه ایجادی متقابل برقرار باشد. مثلا علت و معلول دو امر وجودی است،

علقه ایجـادی است معلول علقه اش بـا علت علقه ی ایجـادی است. اگر علت هم به همان معلول علقه ایجادی داشـته باشـد می شود دور. معلول که نسـبت به علت علقه ایجادی دارد اگر علت هم به همان معلول علقه ایجادی داشـته باشد می شود دور. امر وجودی باشد.

ص: ۶۷

دور مصطلح

اینجا می فرماید این دور نیست، تعدد وجود ندارد، یک حکم است ،دو تا نیست. یک حکم رتبتاً متاخر است ولی با فرضی که جزء موضوع باشد باید متقدم باشد. اینجا دور مصطلح نیست. اما جواب این اشکال را دادیم که دور در اصطلاح دقیق همان است که گفتیم و محقق اصفهانی فرمودند. اما شئ متاخر اگر برگردد و متقدم بشود ما فرض المتأخر کان متقدماً یا ما کان المتأخر فرض متقدماً، اگر اینگونه فرض بشود در اصطلاح مسامحه ای دور است، دور مصطلح نیست، توسعه در اصطلاح است. اما در دید دقیق همانطور که شیخ صدرا فرمودند ما کان متأخرا لزم أن یکون متقدما نتیجه الدور است. دور مصطلح نیست ولی نتیجه الدور است. بنابراین تقدم شئ بر نفس شئ که اصطلاح در دور دارید خود دور نیست نتیجه دور است. این اشکالی بود که گفته شد از سوی محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه. (۱) کتاب نهایه جلد ۲ صفحه ۲۲ بعد از اینکه اشکال ایشان را هم توضیح دادیم دأب و مسلک ما این است که آراء صاحبنظران را خوب بفهمیم و در آخر هم جمع بندی کنیم.

نظر سید الخوئی

ایشان می فرماید: آنچه را که محقق خراسانی فرمودند نسبت به عدم امکان اخذ قطع به حکم موضوع برای خود آن حکم که مستلزم دور است، درست است مستلزم دور است و ممکن نیست. اما اگر قطع به حکم موضوع برای حکم مماثل اخذ شود مانعی ندارد. می فرمایند اگر قطع به حکم جزء موضوع برای حکم مماثل قرار بگیرد مثلا قطع به وجوب صلاه جمعه مرکباً قطع و وجوب صلاه جمعه موضوع بشود برای یک وجوب مماثل برای همین صلاه جمعه، گفتیم درست نیست. سیدنا الاستاد می فرماید مانعی ندارد. برای اینکه اگر جعل حکم مماثل بشود از سوی شرع حکم از همسنخ باشند می شود حمل بر تأکید کرد، یک وجوب مکرّر و موکدی است. چیز تازه ای نیاورده تا تضادی در کار باشد. البته این تأکید یک پیش شرط دارد و آن این است که جعل حکم به عنوان وحدت مطلوب نباشد، اگر جعل به عنوان جعل مستقل با قید وحدت در مطلوب باشد منتهی می شود به اجتماع مثلین که یک صلاه فقط یک وجود دارد، این وحدت مطلوب است. اگر اینگونه بود اجتماع مثلین است و اگر این قید نبود وجوب مجدد آمده تاکید کرده است. الوجوب علی الوجوب نور علی نور (۲) . و اما در ادامه محقق خراسانی می فرماید: اگر قطع به حکم موضوع باشد برای همان حکم منتها با تفاوت در مرتبه، قطع به حکم انشائی موضوع باشد برای حکم فعلی. اشکالی ندارد. دور نیست، چون که جزء الموضوع حکم انشائی است و اما حکمی که جعل می شود حکم فعلی است. اینجا موقوف و موقوف علیه یکی نیست و اشکال ندارد. می شود بگوییم قطع به وجوب انشائی صلاه جمعه موضوع است برای وجوب فعلی صلاه جمعه. حکم در دو مرحله است موضوع حکم انشائی است و محمول حکم فعلی است. می توانید بگویید که ما قطع پیدا می کنیم که این حکم انشاء شده اما در مرحله فعلیت نرسیده است. اگر چنین چیزی فرض شد حکم انشائی متصور است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مطلب درست است اما بر مبنای خود محقق خراسانی که حکم دارای چهار مرحله است اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز. اما بر مبنای خود سیدنا الاستاد که حکم دارای دو مرحله است انشاء و جعل، و فعلیت و تنجز دیگر جایی برای این توجیه نیست، شرح این مسئله برای فردا.

۱- نهایه الدرایه، محقق اصفهانی، ج۲، ص۲۲.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۴۷ تا ۵۰.

بررسی و تحقیق تکمیلی اخذ قطع به حکم در موضوع آن حکم ۹۴/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی و تحقیق تکمیلی اخذ قطع به حکم در موضوع آن حکم

مطلبی را دیروز بحث کردیم، خلاصه آن را برای بعضی از عزیزان که امروز آمده اند تکرار کنم. آنچه گفته شد مقصود و مطلوب بحث این است که در قطع موضوعی که گفتیم امکان دارد در موضوع حکم از سوی شرع اخذ بشود این امکان یک خصوصیت دارد. خصوصیتش آن است که قطع جزء الموضوع که باشد متعلق و مربوط به موضوع حکم باشد، قطع به خمر موضوع برای حرمت خمر است اما قطع به حکم جزءموضوع قرار نمی گیرد که بگوییم قطع به حرمت خمر موضوع برای حرمت خمر باشد، امکان ندارد. چون موجب ما کان متأخرا متقدم می شود. دیروز گفتیم که این پیامد یعنی لزوم ما هو المتأخر متقدماً نتیجه دور است نه خود دور.

فرضیه محقق خراسانی

اما محقق خراسانی فرمودند که همین فرض که قطع به حکم موضوع قرار بگیرد برای خود حکم در یک صورت ممکن است و آن در صورتی که اختلاف مرتبه حکم لحاظ بشود. مرتبه حکم به این معنا که قطع به حرمت خمر ملاحظه بشود در مرتبه انشاء و حرمت خمر به عنوان محمول ملاحظه بشود در مرحله فعلیت. گفته شود که اگر قطع پیدا کردید به حرمت انشائی خمر، خمر حرام است با حرمت فعلیه. دو مرتبه شد: مرتبه ای که حکم جزء موضوع است مرتبه انشائی است، مرتبه ای که حکم محمول است و مجعول شرعی حرمت فعلیه است. این کار ممکنی است.

نظر سید الخوئی و مرحله حکم

ص: ۶۹

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این فرض درست است اما بر مبنای خود محقق خراسانی که ایشان می فرمایند حکم چهار مرحله یا مرتبه دارد: ۱. مرتبه اقتضاء، مرتبه ا قتضاء آن مرتبه ای است که حکم مصلحت داشته باشد. وجود مصلحت اقتضاء می آورد برای تکلیف. ۲. مرحله انشاء، پس از که مولی تشخیص داد این تکلیف یا حکم مصلحت دارد این انشاء بکند. انشاء در مقام ثبوت، جعل کند و بعد از که جعل شد برای مکلف اعلام شود. اعلام که بشود در حقیقت می شود مرتبه فعلیت. اعلام صورت گرفت دیگر این اعلام برای مکلف برسد و مکلف علم به این اعلام پیدا بکند مرحله حصول علم مکلف می شود مرحله تنجز. اما سیدنا الاستاد می فرماید حکم یا تکلیف، (فرق بین حکم و تکلیف این است که به اعتبار تعلق به مکلف تعبیر به تکلیف می شود و به نسبت به مولی تعبیر به حکم می شود. حکم و تکلیف فرق اعتباری و اضافی دارد یعنی بالاضافه به مکلف تکلیف است و همان تکلیف بالاضافه به مولی حکم است. و لذا یا حکم بگویید یا مراتب حکم یا مراتب تکلیف فرق نمی کند.) می فرماید: مراتب حکم دو تاست: ۱. مرحله انشاء و جعل، ۲. مرتبه فعلیت. همین دو مرتبه بیشتر نداریم. برای اینکه مولی که مصلحت را ملاحظه می کند، ملاحظه مصلحت مرتبه حکم نیست کار مولی است. مصلحت که

ملاحظه شد مولی جعل و انشاء می کند به شکل قضیه حقیقیه. «و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا (1) » این مرحله جعل و انشاء است. قضیه به اصطلاح ایشان و اصطلاح محقق نائینی حکم جعل می شود برای موضوع مفروض الوجود. که اگر کسی استطاعت پیدا کرد، استطاعت موضوع است و مفروض الوجود است، اگر استطاعت به وجود آمد حج واجب است. پس در مرحله جعل و انشاء یک تعلیق وجود دارد و آن وجود موضوع، معلق است به وجود موضوع. اگر موضوع محقق شد فعلیت فرا می رسد. استطاعت که فراهم بشود وجوب حج فعلی می شود. اما علم مکلف نقش معذر را دارد که اگر علم نداشت عذر دارد و مرحله از تکلیف در آنجا متصور نیست، فقط عدم علم عذر است، تکلیف فعلی و تمام است. اگر علم حاصل شد تنجیز یعنی منجز در نقطه مقابل معذر است. تکلیف که منجز بشود دیگر معذر نیست. بنابراین تکلیف یا حکم دارای دو مرحله است. در مرحله تطبیق می فرماید: اگر طبق مبنای ما که تکلیف و حکم دارای دو مرتبه است اختلاف این دو رتبه مشکلی را حل نمی کند. برای اینکه با شرحی که داده شد اگر تکلیف در مقام جعل و انشاء موضوع تکلیف یا به اصطلاح جزء الموضوع در مقام جعل و انشاء که جزء موضوع تکلیف باشد و جزء موضوع علم باشد این علم در مقام جعل و انشاء تعلق گرفته است به این حکم این علم به حکم در این مرتبه ملازم است با علم به حکم در مرحله فعلیت. چون جعل و انشاء عند الجاعل از فعلیت تکلیف جدا نمی شود. همان اشکال قبلی را که گفتیم اینجا می آید که اگر علم به حکم جزء موضوع برای خود آن حکم باشد ما کان المتأخر متقدم می شود. (2) امر چهارم را محقق خراسانی یک تتمه اضافه می کند

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۹۵.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۴۶.

تتمه: اخذ ظن به حکم موضوع برای خود آن حکم

اگر ظن به وجوب صلاه جمعه پیدا کردید یجب علیک صلاه الجمعه، فرق این مسئله با مسئله قبل فقط در یک کلمه است که آنجا قطع می گفتیم و این جا ظن. محقق خراسانی می فرماید: همانطوری که قطع به حکم نمی تواند جزء موضوع خود آن حکم باشد ظن به حکم مثلا ظن به وجوب نماز جمعه نمی تواند موضوع باشد مرکّبا برای وجوب نماز جمعه.

اشکال دور وارد است با یک فرق

چون همان نتیجه دور می آید که می گوییم واجب است نماز جمعه از سوی شرع یعنی براساس این فرض وجوب نماز جمعه جعل می شود وقتی که ظن به وجوب پیدا کردید. این جعل وجوب حکم است و حکم از موضوع خودش متاخر است. موضوع قبل از حکم است مثل علت قبل از معلول. پس ما کان متأخرا اصبح متقدما، متأخرا را که فهمیدیم که گفته بودیم ظن به وجوب نماز موضوع است برای وجوب نماز. الان وجوب نماز جمعه محمول متأخر است از موضوع به طور طبیعی مثل تأخر معلول از علت. اما در صورتی که ظن به حکم را موضوع قرار دادیم ظن به حکم که ظن عارض است و حکم معروض است، یا به عبارت ساده ظن متعلِّق است و حرمت متعلَّق است و به طور طبیعی متعلَّق قبل از متعلِّق باشد. پس این وجوبی که الان محمول است و متاخر است باید متقدم باشد. می فرماید این اشکال وارد است منتها با یک فرق و آن این است که در اخذ قطع به حکم در موضوع حکم نتیجه دور قطعی بود اینجا نتیجه دور ظنی می شود.

ص: ۷۱

در صورت اخذ برای مثل و ضد اشکالی ندارد

اما اضافه می کند محقق خراسانی می فرماید: ظن به حکم اگر اخذ شود موضوع برای مثل آن حکم یا برای ضد آن حکم، در این صورت که ظن جزء موضوع باشد اشکال و مانعی وجود ندارد. آن مثالی که قطع به حکم موضوع بشود برای حکم مثال چه می گفتیم؟ می گفتیم اگر قطع به وجوب صلاه پیدا کردید همین صلاه یک وجوب دیگری خواهد داشت وجوب مماثل مثل وجوب قبلی نتیجه آن می شود اجتماع مثلین. یا می گفتیم قطع به حکم موضوع بشود برای حکم ضد حکم مقطوع، مثالش را می گفتیم اگر قطع به وجوب نماز پیدا کردیم یحرم علیك صلاه الجمعه. این را بیاورید کلمه ظن را سر جای قطع قرار بدهید بگویید اگر ظن به نماز جمعه پیدا کردید، نماز جمعه واجب می شود به یک وجوب مثل وجوب قبلی که دارد. در مثال بعدی اگر ظن به نماز جمعه پیدا کردید نماز جمعه حرام می شود بر شما. می فرماید: در این دو مورد اخذ ظن به حکم موضوع برای حکم مماثل یا برای حکم مضاد اشکال ندارد. برای اینکه ظن به حکم یعنی حکمی که جزء موضوع است با حکمی که جعل می شود فرق دارد. چون حکم اولی که جزء موضوع است ظن به این حکم تعلق می گیرد این حکم ظاهری است. حکمی که ظن به آن تعلق می گیرد حکمی که از ظن به دست می آید حکم ظاهری است و آن حکمی را که شارع جعل می کند پس از تحقق این موضوع آن حکم واقعی است. پس دور و توقف شئ بر نفس شئ ای نیست. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در جهت تلخیص و آسان سازی دو تا مطلب دارد. می فرماید: اگر ظن، ظن معتبر باشد اخذ آن ظن معتبر و ظن به حکم موضوع برای خود آن حکم مثل قطع است. چون قطع اعتبار شرعی دارد ظن هم اگر اعتبار شرعی داشت می شود عین قطع و همان اشکالی که در قطع وجود داشت اینجا هم وجود خواهد داشت. اما اینکه می گویند «ظنّی الطریق لا تنافی قطعیه الحکم» اگر یک طریق ظنی است مثلا اماره است ولی اعتبارش از سوی شرع قطعی ثابت شده است حکم می شود قطعی. و اما اگر ظن غیر معتبر باشد بحث و اشکال در کار است، می فرماید: این مسئله اخذ ظن به حکم در موضوع خود آن حکم در سرتاسر فقه نمونه و مصداق ندارد. واقعیت برای این مسئله در کار نیست. مجرد فرض است. مضافا بر اینکه ما درباره قطع بحث می کنیم این یک استطراد خیلی برجسته ای خواهد بود که اخذ قطع موضوعی را بیاوریم تا سر حدّ اخذ ظن در موضوع. ما به ظن موضوعی کار و بحث نداریم. پس هم خارج از محدوده بحث است و هم سیدنا می گوید مجرد فرض است، واقعیت ندارد. [(۱)] ما به تبعیت از متن کفایه الاصول خلاصه مطلب را برای شما گفتیم.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۴۹.

سوال:

پاسخ: در این مرحله که موضوع برای حکم قرار می دهیم بایـد شـرع آن حجیت و اعتبار قطع را قبول کنـد. ما درباره حجج و امـارات شـرعیه بحث می کنیم همین قطعی که حجیتش ذاتی است بایـد کامـل کنیم بگوییم همین حجیت ذاتی از سوی شـرع مورد تایید است. اعتبار شـرعی دارد و الا می شود یک بحث فرضی عقلی جدا از حجج و امارات. ممکن است بحث بشود که حجیت قطع ذاتی است، باید وصل کنید که این قطعی که حجیتش ذاتی است از نظر شرع مورد تایید است.

امر پنجم وجوب موافقت التزامیه

اولاـ این عنوان را معنـا کنیم، منظور از موافقت التزامیه همـان انقیـاد روحی است و التزام نفسـانی که انسان با توجه و با حضور قلب مشغول خواندن نماز بشود. یک وقتی نماز می خواند شکل دارد اما محتوا ندارد. قیام و قعود و رکوع و سجود است. یک مرتبه بـا محتوا بـا التزام نفسـانی و با توجه قلب و با حضور قلب شـروع می کنیم به نماز خوانـدن، این یک نوع موافقت التزامیه است. مـوافقت الـتزامیه به معنـای درست کلمه و در صـدر جـدول تطـبیق می کنـد به عبـادات. عبـادتی که انجـام می دهیم هم صورت داشته باشد و هم سیرت. صورتش همان قیام و رکوع و سجود و تشهد باشد و سیرتش مصلی داخل نماز باشد و بیرون نماز نباشـد. با دل و با روح وارد نماز شـده باشـد. و «ایاک نعبد» که می گوید در «ایاک نعبد» قصد و عبودیت آنچنان برایش برجسـته است که احساس می کنـد. لـذا گفته می شود حتی براساس فتوای امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه اگر کسـی «ایاک نعبد و ایاک نسـتعین» (۱) بگویـد و به معنا توجه نکنـد بایـد اعاده کنـد. در متن فتوایی ایشان دیـدم. این مصداق بارز موافقت التزامیه است. یعنی دو تا عمل است، موافقت التزامیه نشان می دهـد که ما دو تا عمل داریم عمل به ارکان و عمل به جوانح. به تعبیر ملا عبدالله عمل به جوارح و عمل به جوانح. و آن عمل به جوانح را به آن می گویند موافقت التزامیه. پس مصداق بارز و برجسـته برای موافقت التزامیه آن حضور و توجه از قصد قربت تا تکبیر و تا تسـلیم نسبت به عبادتی که مثلا صلاه باشد. معنای موافقت التزامیه را فهمیدیم. اما این قدر متیقن و معنای درست موافقت التزامیه است. اما موافقت التزامیه به معنای مسامحی یا به معنـای عـام عبـارت از این است که در مـورد اطـاعت امر مـولی که عملاـ امر مولی را انجـام می دهـد مثلاـ به شـما می گویند مولایتان ان شاء الله یا پیاده کربلا رفتیـد وسط راه خوابتان برد دیدید آقا سـید الشـهداء سـلام الله علیه تشـریف آورد فرمود برو برای من آب بیاور، شـما خسـته بودید قصد نکردید ولی رفتید آب آوردید موافقت التزامیه انجام نشده اما اگر تا گفت با تمام وجود قصد کردید و با عشق و شور به عمق جان تان این امر را وارد کردید، رفتید با این عزم آب آوردید موافقت التزامیه شده است و موافقت عملیه. که در بحث تجری و انقیاد گفتیم و یک پیشـنهادی هم شـد که اگر می شد که این امر پنجم را با بحث تجری و انقیاد که امر دوم مدغم و منضم می آورد جا داشت. منتها گفتیم به خاطر اهمیت شاید این را درست تشـخیص داده و جـداسازی کرده است. پس معنـای موافقت التزامیه فهمیـدیم معنای قـدر متیقن یا معنای اصـلی و معنای عام یا معنای مسامحی. موافقت التزامیه معلوم شـد. لازمه موافقت التزامیه این است که عمل دو تاست و امتثال هم دو تاست: ۱. عمل خارجی، ۲. عمل قلبی. و امتثال هم دو تاست: خارجا کار را انجام بدهـد امتثال خارجی است و به آن امتثال خارجی می گوییم موافقت عملیه. و عمـل قلبی که التزام و توجه و قصـد اطاعت است به این عمل می گوییم التزام یا انقیاد و انجام اگر ملتزم باشـیم و با تمام توجه قصد انجام را داشته باشیم موافقت التزامیه صورت گرفته است. این شرح معنا، اما ادله: به طور کلی دو وجه در اینجا مطرح می شود: وجه اول دربـاره اثبـات لزوم موافقت الـتزامیه، وجه دوم دربـاره عـدم لزوم موافقت التزامیه. هر دو قول درست است منتها

خاستگاه فرق می کند. منشأ فرق می کند. آن قول اول از دید عبودیت و معرفت و عرفان و سلوک است و دید دوم از منظر و جایگاه ادله و فقه و جعل تکالیف است. این اجمالش که در جمع بندی این را ان شاء الله کاملتر بگوییم ادله طرفین چه باشد شرح آن برای فردا.

۱- فاتحه/سوره۱، آیه۵.

موافقت التزامیه ۹۴/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موافقت التزامیه

سوالی شد دیروز نسبت به فرمایش سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره اخذ قطع به حکم در موضوع آن حکم، اگر تعدد مرتبه در نظر گرفته شود. که محقق خراسانی گفت با اختلاف مرتبه اشکال ندارد. برای اینکه آن حکمی که جزء الموضوع است حکم انشائی است و آن حکمی که مجعول است فعلی است. بر مبنای محقق خراسانی مراحل فقط نسبت به اصل تشریع حکم است که از سوی شرع این مراحل طی می شود و به مکلف کاری ندارد. پس در مرحله انشاء عملیات تشریع حکم انشاء شده است و در مرحله فعلیت همان حکم اعلام شده است. به طور طبیعی دور نیست. اما سیدنا الاستاد فرمودند که بر مبنای ما که ما می گوییم حکم دارای دو مرحله است جعل و فعلیت یا جعل و انشاء که یک مرحله است و فعلیت هم یک مرحله. بر مبنای ما هرچند حکمی که جزء الموضوع است، آن در مرحله جعل باشد ملازم می شود با حکمی که در مرحله فعلیت است، نسبت به مکلف. چرا ملازم است با فعلیت؟ می فرماید کسی که قطع به حکم پیدا می کند قطع به حکم نسبت به خودش پیدا می کند و قطع به حکم به نحو قضیه حقیقیه که به درد نمی خورد. قطع به حکم نسبت به خودش می شود جزء موضوع. قطعی که نسبت به تحقق حکم یا جعل حکم برای خودش پیدا کند آن قطع به حکم که الان به من تعلق دارد قطعا باید ملازم با فعلی باشد باید استطاعت باشد تا قطع به تحقق حکم نسبت به خودش پیدا بکند. بنابراین قطع که جزء الموضوع بشود در مرحله جعل ملازم است با قطع در مقام فعلیت و همان دور است.

ص: ۷۴

موافقت التزامیه و دو نظر

دو نظر درباره موافقت التزامیه مطرح است. نظر اول مشهور اصولیین که می گویند موافقت التزامیه واجب نیست.

شیخ انصاری و ادله ایشان

ادله ای که در این رابطه اقامه می شود از این قبیل است: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: موافقت التزامیه که عبارت است از عقد القلب، التزام قلبی نسبت به امر مولی، این التزام قلبی دلیل خاص ندارد که تتبع کنیم در سرتاسر فقه موردی را پیدا بکنیم که گفته بشود «التزموا بالاوامر المولویه» هیچ خبری از آن نیست. و دلیل دوم به اعتبار حکم عقل می بینیم که اگر عبد از مولی اطاعت کند عملاً، یک واجبی را انجام بدهد ولی قلبا به امر مولی توجه نداشته باشد بدون توجه به امر مولی، امر مولی را انجام داد اینجا مسلما استحقاق مثوبت دارد امتثال صورت گرفته است. به حکم عقل امتثال انجام شده است. امر سومی که در مقام استدلال در مقام جمع بندی در جهت عدم وجوب موافقت التزامیه شیخ انصاری می فرماید بحث علم اجمالی از مذاق شرع و از مجموع احکام و تکالیف استفاده می شود که مقتضای عبادت و امتثال این است که عملاً تکلیف انجام بشود. و مخالفت عملی صورت نگیرد.

نظر محقق خراسانی و ادله ایشان

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در امر پنجم می فرماید: تحقیق این است که موافقت التزامیه واجب نیست به دو دلیل: ۱. شهادت وجدان در باب اطاعت و عصیان، ۲. حکم مستقل عقل که اگر عبد عمل ماموربه را انجام بدهد امتثال صورت می گیرد. فرق بین شهادت وجدان و عقل مستقل چه می شود؟ شهادت وجدانی تحقیق میدانی در باب اطاعت و عصیان است. تحقیق میدانی می کنیم می بینیم یک کسی امری را عملا انجام داد، عقلاء چه می گویند و شرع چه می فرماید، می گوید اطاعت شده است. یک کسی عملا امر را انجام نداد، شرع و عقلاء می گویند انجام نشده است. شهادت وجدان و تحقیق میدانی در باب اطاعت و عصیان. این شهادت وجدان آن صبغه ادله که به خودش بگیرد تحت ادله استقراء قرار می گیرد. دلیل دوم استقلال عقل، در اصول استقلال عقل همان حکم عقلی کلامی است. حکم عقل کلامی دو خصوصیت دارد: ۱. قطعی است احتمال خلاف ندارد. ۲. متعلق و نتیجه اش حسن و قبح است. استقلال عقل بر این است که اگر کسی عمل ماموربه را انجام داده است قطعا امتثال کرده است و ثواب برایش می آید. عمل مامور به انجام بدهد مطمئنا مثوبت کسب کرده است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: موافقت التزامیه دلیل ندارد. ما تابع دلیل نداریم. و دلیل را هم در فقه تشخیص داده ایم که از کجا می آید. دلیل معتبر ما از محدوده ادله اربعه بیرون نرود. استحسانات را ما قائل نیستیم. از این وادی ادله اربعه هیچ دلیلی نه اجماعی و نه روایتی و نه آیه ای و نه حکم عقل قطعی ضروری نداریم بر اینکه موافقت التزامیه واجب باشد. آنچه که از شرع در این باره استفاده می شود فقط امر و بعث تحریک دارد الی العمل المامور به، دلالت امر شرعی تا این مقدار است. اما عقلاً که مورد ملاحظه قرار بدهیم می بینیم حکم عقل اضافه و زائد بر انجام اصل عمل چیزی ندارد، حکم عقل فقط می گوید عملی را که امر شده است را انجام بدهید اضافه بر آن چیزی نمی گوید و از عقل بر نمی آید. (۱) بنابراین این سه بزرگوار قدس الله انفسهم الزاکیات تقریبا استدلال شان از یک سنخ بوده و خلاصه استدلال شان این می شود که از سوی شرع دلیلی نداریم و عقلاًـ امتثال به وسیله انجام ماموربه در واقع صورت می گیرد. در نتیجه این استدلال اصول نظرش این است که موافقت التزامیه واجب نیست.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۵۲.

اما نظر دوم و ادله ایشان

اما نظر مقابل که گفته می شود موافقت التزامیه واجب است. در این رابطه ادله ای مورد استناد قرار می گیرد که از این قرار است: ۱. مقتضای قاعده عبودیت و مولویت، یا به تعبیر شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه مقتضای قاعده حق الطاعه، این است که مکلف که می خواهد تکلیف را انجام بدهد و مامور به را انجام بدهد باید التزام قلبی که در حقیقت توجه خاص به امر مولی است، داشته باشد. این مقتضای قاعده عبودیت و مولویت است به تعبیر محقق نائینی و سیدنا الاستاد. دلیل دوم حدیث نبوی معروف «انما الاعمال بالنیات» منظور از این نیات قصد قربت نیست. چون اعمال واجب که تنها عبادات نیست، کل اعمال را گفته است، «انما الاعمال الشرعیه بالنیات» نیت به معنای عام توجه قلبی است، التزام قلبی است. و اگر این حدیث مورد عمل قرار بگیرد راهش فقط همین است که التزام قلبی در مورد انجام ماموربه صورت بگیرد. دلیل سوم این است که اگر بگوییم موافقت التزامیه واجب نیست تبعاتی دارد که قابل التزام نخواهد بود. اولا بدانیم منظور از التزام قلبی در حقیقت التفات است. یا به عبارت دیگر التزام قلبی از التفات جدا نیست. بنابراین اگر کسی عمل عبادی را انجام می دهد قطعا التفات دارد لذا این دلیل از یک سو اعلام می کند که التزام قلبی یک امر طبیعی است. چون کسی که مامور به را انجام می دهد به طور طبیعی التفات دارد. التفات به آن امر می شود از مصادیق التزام قلبی. از سوی دیگر اگر بناء بشود بدون التزام و بدون التفات عبادت انجام بگیرد باید عبادت و تکلیف از ساهی و هاذل و نائم قبول و درست باشد. چون التفات نیست و التزام قلبی نیست اما عمل انجام شده است. که قطعا کسی این تبعه را نمی تواند ملتزم بشود. دلیل چهارم محقق خراسانی در ضمن بیانش اعلام کرد که اگر التزام قلبی نباشد انحطاط رتبه دارد، رتبه عبودیت و عمل منحط است بدون التزام، خروج از رسوم عبودیت است. پنجم اشتغال ذمه یقینی و شک در محصّل. در احتیاط شرعی واجب می گویید شک در محصّل به تعبیر سیدنا الاستاد. اگر عبادت انجام بشود بدون التزام قلبی شک در محصل است و شک در محصل موجب احتیاط شرعی می شود در نتیجه موافقت التزامیه لازم و واجب است. و یک امر طبیعی است و از شئون عبادت است. دلیل ششم: اگر تتبع بکنیم، در تتبع و استقراء دأب عباد بر این است که اعمال را با توجه به امر مولی انجام می دهد. دلیل هفتم: مقتضای اخلاص که آیه قرآن داریم «و ما أمروا الا لیعبدوا الله مخلصین» [(۱)] گفته می شود خدای متعال از بندگان خودش در برابر همه این الطاف هیچ چیزی نخواسته فقط یک چیز خواسته « عبادت باید از سر اخلاص باشد. اخلاص بدون التزام قلبی و بدون توجه به امر مولی امکان پذیر نیست. پس لازمه اخلاص توجه به امر مولی است. بلکه معنای اخلاص این التزام را در ضمن دارد. اخلاص را از دید فقهی معنا کردیم گفتیم که اخلاص با آن اوصافی که در روایات اخلاقی آمده است فقط اخلاقی است. روایات اخلاقی دو تا خصوصیت دارد: ۱. مدلول مطابقی مراد نیست، ۲. شکل و تعبیر مبالغه ای است. و درباره اخلاص روایات اخلاقی که آمده است که اخلاص آنقدر سخت است که شب تاریک و نمد و سیاه و مورچه و راه رفتن اگر متوجه شدید اخلاص شما درست شده. پس با اصل دین و اصل شریعت تطبیق نمی کند بعثت علی شریعه سمحه سهله، اینکه از عسر بالاست و حرجی می شود. ما کتاب و سنت تطبیق نمی کند و با طبیعت شرع تطبیق نمی کند. گفتیم یا اینها روایات تصوف است که کم و بیش نفوذ کرده،یا اینکه روایات اخلاقی که لحنش مبالغه است کنایه از اهمیت و فضیلت و ارزش است. اما اخلاص از دید شرعی معنایش این است که انجام امر به داعی امر مولی. به داعی امر مولی که بدون توجه به امر مولی که نمی شود. بنابراین به این نتیجه رسیدیم که التزام عملی هم طبق تتبع در کارنامه عباد ثبت است و یک امر طبیعی هم است چون اخلاص در کار است و اخلاص بدون التزام ممکن نیست. در نتیجه نظر دوم بر این بود که وجوب موافقت التزامیه قابل اثبات است با این هفت دلیل ظاهرا به نتیجه

رسید. الان ببینیم چگونه جمع بکنیم بین نظر مشهور اصول و بین این ادله با این استحکامات.

ص: ۷۶

۱- بینه/سوره۹۸، آیه۵.

تحقیق و جمع بین این دو نظر

هر دو نظر از استحکامات بالاـ برخوردار است. نظر اول که مشهور اصول بلکه در مکاتب اصولی رأی ای بر وجوب موافقت التزامیه دیده نمی شود. و از آن سوی دیگر هم ادله آنچنان پر قوت بود که برای مکلف شک و تردید به جا نمی آورد که التزام قلبی لازم است. چطوری جمع بکنیم بین این دو نظر؟ تحقیق این است که اولا گفتیم هر دو نظر حسن دارد و خوب است اما این دو نظر که با هم اختلاف دارند به جهت این است که مبنای هر دو جداست، مکتب ها جداست. مکتب اصولی و مکتب عبودیت. از لحاظ مکتب اصولی آنچه را که گفتند درست است، ما دلیل لازم داریم دلیل هم تعریف شده و از آن ادله تعریف شده نداریم. بنابراین تابع دلیلیم. اما از سوی دیگر می بینیم که مکتب عبودیت می گوید که التزام لازم بلکه واقع است، بلکه در تتبع می بینیم امر طبیعی است. بلکه امکان ندارد که ما دست برداریم از التزام قلبی. در جمع بندی می توانیم اعلام بکنیم که لا شکّ فی حسن الالتزام قلباً، شکی در این نیست از یک سو و از سوی دیگر لا شکّ در اینکه از دید مکتب اصولی مانعی ندارد که التزام قلبی هم در کار باشد و تصریح محقق خراسانی بر این بود که ارتقاء درجه عبودیت در التزام است. نتیجتاً اعلام می کنیم که براساس همان مشی اصولی و اعتراف ضمنی محقق خراسانی که التزام قلبی ارتقاء در عبودیت است، می گوییم با عنایت به ارتقاء در مرحله عبودیت باید علی الاحوط الوجوبی درباره ماموربه شرعی موافقت التزامیه رعایت بشود.

ص: ۷۷

تتمه :

و یک تتمه را هم اضافه کنید و آن این است که بحث اصولی با بحث فقه فرق دارد. همان اصولی ها در عمل خودشان ملتزمند به توجه به امر امولی. نکته این بود که در اصول می گوییم دلیل نداریم اما در فقه که می رسیم عبودیت است و مقام عبودیت و مولویت است و ارتقاء مقام عباد مقتضی این است که باید التزام و توجه به امر مولی داشته باشیم. و بنابراین جمع بین این دو نظر هم کار ممکن است. حتی خود اصولیونی که این حرف را می زنند در عمل موافقت التزامیه دارند. و قولاً هم مخالف با موافقت التزامیه نیستند و حسن موافقت التزامیه را انکار نمی کنند. دخل موافقت التزامیه در ارتقاء مقام عبودیت را هم اعلام می کنند. پس می توانیم بگوییم که نظر اصول هم در ضمن این است که الاحوط موافقت التزامیه.

تحقیق تکمیلی موافقت التزامیه ۹۴/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی موافقت التزامیه

دو رأی با وجه و ادله شان بیان شد. گفته شد که رأی مشهور عند الاصولیین عدم وجود موافقت التزامیه است و تلخیص مطلب از این قرار است که شیخ انصاری و محقق خراسانی قدس الله انفسهم به یک شکل استدلال می کنند در جهت اثبات عدم وجوب موافقت التزامیه. که استدلال شان به طور کل دارای دو دلیل عقلائی و عقلی است. و اما محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس انفسهم الزاکیات تقریبا با یک سبک و سیاق استدلال می کنند و تصریح می کنند که «لیس هناک دلیل من الشرع و العقل». وجوب موافقت التزامیه شرعاً و عقلاً دلیلی ندارد. (۱) (۲) بنابراین رأی مشهور اصول بلکه لا خلاف بین الاصولین که موافقت التزامیه واجب نیست. اما از سوی فقهاء یا صاحبنظرانی که با دید عبودیت یا دیدگاه عبادت و عبودیت بر مسئله می نگرند می گویند موافقت التزامیه لازم است بلکه طبیعی است بلکه وجودش واقعی است.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۵۲.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۵۴.

جمع بندی

اما در جمع بندی می گوییم که از لحاظ نظری و عملی این دو رأی قابل جمع است. اما از لحاظ نظری گفتیم که التزام قلبی یعنی موافقت التزامیه حسن التزام قلبی یک امر مسلم و قطعی است. و نکته دیگر هم این است که محقق خراسانی در ضمن کلام شان اشاره فرمودند که التزام قلبی موجب ارتقاء رتبه عبودیت است. بنابراین در مرحله نظری هم سویی و هم جهتی وجود دارد.

تقسیم اصول دین و فروع دین

اما در مرحله عمل در این مرحله به طور عمده بدنه دین از دو بخش اصلی تشکیل شده است: اصول و فروع. می بینیم در بخش اصول التزام قلبی یعنی موافقت التزامیه اصل عمل اعتقادی و بدنه اصلی اصول عقائد است. «یاءیها الذین آمنوا آمِنوا» (۱) تعریف ایمان در کتاب کافی و وافی باب حدود الایمان، ایمان که تعریف می شود عبارت است از اعتقاد و التزام به کلّ ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله و سلم، در این بخش یعنی بخش اصول به طور واضح دیده می شود که موافقت التزامیه یا التزام قلبی بدنه اصلی عمل اعتقادی است. جای بحث نداریم. هر دو گروه قائلین به وجوب موافقت و منکرین وجوب موافقت در بحث عقائد اختلاف ندارند.

تعبدیات و توصلیات

اما در فروع که فروع دو بخش می شود: تعبدیات و توصلیات. بخش اول فروع که عبادات باشد مشخص است که عبادت نیاز به قصد امر دارد توجه به امر در ضمن دارد و توجه به امر التزام قلبی به همراه دارد. پس در عبادات از پنجره قصد امر التزام قلبی محقق می شود و ناگزیر است، در این بخش از حیث عمل اختلافی وجود ندارد. و آنچه که باقی می ماند در مقام عمل توصلیات است، توصلیات که بدون قصد امر امتثال محقق می شود در حقیقت یک نکته دیگر را هم اضافه کنید و آن این است که توصلیات وضعیات است، امر دارد. اینگونه تلقی نشود که تعبدیات امر دارند و توصلیات امر ندارند تا نیاز به قصد امر وجود داشته باشد. بلکه توصلیات هم امر دارد منتها توصلیات واقعیات و وضعیات است. بنابراین امتثال در باب وضعیات بدون قصد امر ممکن است چون طبیعت وضعیه است. مثل اینکه تشنه سیراب نشود قصد نکند. آلودگی از جسم و از لباس زدوده شود بدون قصد باشد. تطهیر و ازاله نجاست به عمل بیاید یک عمل واقعی است و بدون قصد ماهیت عمل محقق می شود. اما قصد امر در توصلیات هم جا دارد. می شود توصلیات را هم با قصد امر انجام داد که به وسیله آن قصد یک امتیاز عبادی کسب کرد. اما امتثال در توصلیات نیاز به قصد امر ندارد. بنابراین با این توضیحی که داده شد در عمل محل اختلاف بین این دو رأی فقط در توصلیات است. حالا که اینگونه شد الامر کلّه سهل یسیر. چون با ضرورت فقه توصلیات را می شود بدون قصد امر انجام بدهیم. آنهایی که قائل و طرفدار وجوب موافقت التزامیه هستند درباره توصلیات هیچ گونه اصراری ندارند که توصلیات باید با قصد امر انجام بشود. توصلیات چون وضعیات است می توان بدون قصد امر و بدون التزام قلبی انجام داد. بنابراین در عمل اختلاف عملی در کار نیست. اگر به طور نادری اختلاف عملی پیش بیاید در اوامر موالی عرفیه است. اما در اوامر شرعیه که به دو بخش تعبدی و توصلی اختصاص دارد گفتیم و توضیح دادیم که اختلاف عملی در کار نیست.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۳۶.

سوال:

پاسخ: در وضعیات مقصد انجام فعل و ایجاد آن واقعیتی است که به عنوان یک حکم وضعی محقق شده است. ما وظیفه داریم وضعیت را انجام بدهیم، بعد آن وضعیات اثر می کند جزء شرائط یا دیون یا ضمانات می شود از این طریق برای فاعل هم حسن با یک واسطه به وجود خواهد آمد. حسن فاعلی هم با یک واسطه است چون وضعیات بالواسطه جزء شرائط موانع دیون و ضمانات است.

ثمره بحث

گفته می شود که ثمره بحث از این قرار است که اگر قائل به وجوب موافقت التزامیه باشیم در اطراف علم اجمالی و در دوران امر بین محذورین اصل جاری نمی شود. و اگر قائل به عدم وجوب موافقت التزامیه باشیم در این دو مورد اصل جاری می شود. سرّ عدم جریان اصل در صورت التزام به وجوب موافقت التزامیه این است که با التزام به وجوب موافقت التزامیه باید در مورد علم اجمالی التزام به حکم واقعی اجمالی داشته باشیم. واقعا مجمل است، حکم در هاله ابهام است اما هست و علم اجمالی داریم. پس باید ملتزم باشیم که یک وجوبی است. این موافقت التزامیه مانع اجراء اصل می شود. منظور از موافقت التزامیه در اینجا این است که می دانیم امر دائر است بین محذورین یا واجب و یا حرام. پس ما وظیفه داریم که موافقت التزامیه داشته باشیم. دست نگه داریم و اصل جاری نکنیم. اگر اصل جاری کردیم آن موافقت التزامیه، التزام در برابر حکم واقعی مجمل است. آن التزام در برابر حکم واقعی مجمل با اجرای اصل صدمه می خورد. این ثمره ای است که از کلام شیخ استفاده می شود و محقق خراسانی ضمنی بیان می کند.

ص: ۸۰

بیان سید الخوئی

منتها سیدنا الاستاد ثمره را به این صورت بیان می کند. سیدنا الاستاد می فرماید: اولا خود موافقت التزامیه دلیل ندارد که گفته شـد. و انگهی اگر تنزل بکنیم و بگوییم موافقت التزامیه لازم است ثمره ای که گفته شـد قابل تایید نیست. چرا؟ در بیان محقق خراسـانی قـدس الله نفسه الزکیه آمـده است که اگر قائـل به وجوب موافقت الـتزامیه باشـیم حـتی وجوب موافقت التزامیه مورد دوران امر بین محذورین را هم شامـل می شـود. در دوران امر بین محـذورین که موافقت قطعیه ممکن نیست، چون نمی شود یـک طرف نمـاز جمعه یـا واجب است و یـا حرام، موافقت قطعیه ممکن نیست و مخالفت قطعیه هم ممکن نیست چون شـما یا انجام می دهید یا انجام نمی دهید، حالت سوم ندارد. ولی در موافقت التزامیه بین المحذورین هم موافقت قطعیه التزامیه ممکن است. چون در عمل کار نداریم و التزام قلبی احتمالی نسبت به حکم واقعی، پس کار ممکنی است. بنابراین اصل دیگر جاری نمی شـود. اگر در دوران امر بین محـذورین واجب و حرام اصـاله الابـاحه جـاری کنیـد بـا مسـلک به وجـوب موافقت الـتزامیه برخورد می کنـد. موافقت التزامیه را صدمه می زند، و التزام از بین رفت. پس اصل جاری نمی شود. سـیدنا الاسـتاد می فرماید اگر منظور شـما از موافقت الـتزامیه موافقت اجمـالیه باشـد که در واقع یـک حکمی است و هر حکمی در واقع باشـد مـا به آن حکم ملتزم هستیم و التزام قلبی داریم. اگر این مراد شـما باشـد این مقـدار التزام بـا جریـان اصـل منافات نـدارد. چون اصل که جـاری می شود در ظرف شـک است و حکمی را که صادر یا اثبات می کنـد حکم ظاهری است. و شـما ملتزم به حکم واقعی عنـد الله هستیـد. و هیـچ منافاتی نـدارد. مثلا اگر علم اجمالی داشتیـد به نجاست احد الانائین، شـما یک موافقت التزامی داشـته باشـید به این معنا که من قلبا ملتزم هستم که در ضمن این علم اجمالی هر حکم واقعی که در واقع وجود داشته باشد من به آن حکم واقعی پایبنـد و التزام دارم. امـا به یکی از آن دو انـاء که رسـیدید شـک می کنیـد که نجاسـتی که بود یکی اش از محل ابتلاء خارج شـد، این یکی الان مورد ابتلاء است یا نیست، استصـحاب می کنیـد همان استصـحاب نجاست ا جمالی. پس شـما نسبت به یکی از آن انائین حکم ظاهری اثبات می کنید و اصل شما به آن فرد دیگری از انائین کار ندارد. به این یک فرد که حکم ظاهری صادر کرد منافات نـدارد با وجوب اجتناب شـما در واقع که شـما در واقع ملتزمیـد که هر یکی که در واقع نجس باشـد ما از او اجتناب می کنیم و ملتزم به آن هستیم. بنابراین جریان اصل در مرحله ظاهر و اثبات حکم ظاهری به عبارت دیگر در این مثال فرض کنید شما براساس اصاله الاحتیاط برای هر دو اناء وجوب اجتناب در مرحله ظاهر اثبات می کنید. اما در عین حـال التزام داریـد که در واقع یکی طاهر و یکی نجس است. التزام به حکم واقعی منافات با جریان اصل و اثبات حکم ظاهری ندارد. سـید ادامه می دهد که اگر مراد شـما این باشد که ملتزم هستید نسـبت به حکم واقعی به طور مشـخص و معین، اگر این ادعاء را بکنیـد کار ناممکنی است. چرا؟ ۱. مقدور نیست، ۲. خلف فرض است. اگر یـک حکم را در واقع معین بدانیـد دیگر علم اجمـالی نیست خلف فرض است. و مقـدور هم نیست مکلف دانه دانه احکام را در واقع نمی توانـد معین کنـد. و بعـد می فرمایـد: راه آخر اگر شـما بگوییـد منظـور از موافقت الـتزامیه این است که مـا محـذورین را مثلاـ ملـتزم می شویم نه اجمالاًـ تا بگوییـد که اجرای اصل با اجمال تنافی نـدارد، بلکه معینا به نحو تخییر که در کفایه الاصول هم اشاره شـد. به نحو تخییر ملتزم می شویم مخیر هستیم این باشـد یـا این. اگر اینجوری در نظر بگیریم واضـح البطلاـن است، چون فرض ما این است که واجب حکم واقعی یـک مورد دارد و آن یـک مورد فقط التزام نسـبت به خود آن مورد را اقتضاء می دارد و به هیـچ وجه یـک حکم واقعی التزام برای خود و برای ضـد خود را اقتضاء نمی دارد. واضـح البطلان است. بنابراین ثمره بحث در مورد موافقت التزامیه اجرای اصل نیست. (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۵۲.

پس ثمره علمی ندارد ولی ثمره عبادی دارد

در نتیجه این مسئله ثمره علمی ندارد. اما ثمره عبادی دارد، ثمره عبادی اش این است که اگر موافقت التزامیه در توصلیات که گفتیم اضافه شود و مورد توجه قرار بگیرد کسب فضیلت و ارتقای مقام عبودیت در کار خواهد بود. بنابراین نتیجه این بحث خالی از ثمره نیست منتها ثمره اش عبودیت و عبادت و انجام وظیفه عبادی است. امر پنجم کامل شد، امر ششم قطع قطاع که نکات باز هم ان شاء الله تازه دارد نسبت به قطع ابنای عامه و نسبت به قطع خوش باورها بحث های جدیدی دارد که ان شاء الله فردا بحث کنیم.

الامر السادس قطع قطاع ۹۴/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الامر السادس قطع قطاع

الامر السادس، بحثی درباره حجیت قطع قطاع. یکی از مسائلی که در بحث قطع مهم و اساسی است و آثار عملی و احیانا عقیدتی هم دارد بحث قطع قطاع است. که احیانا بعضی از فروع این مسئله از یک ابهام و یک غموضی هم برخوردار است که مناسب است ان شاء الله بحث قطع قطاع را با دقت بررسی بکنیم.

تعریف این عنوان

منظور از قطع قطاع چیست؟ به طور طبیعی در این عنوان دو کلمه مستقل می بینیم قطع و قطاع. منظور از قطع همین قطعی است که گفتیم جزم و علم کامل با نفی احتمال خلاف. و منظور از قطاع که صیغه مبالغه است یعنی شخصی که بسیار قطع برایش حاصل بشود، کسی که کثیر القطع باشد. کثرت قطعش از حد عادی و متعارف بیشتر باشد. این شخص گفته می شود قطاع. این ظاهر معنای صیغه قطاع است. پس قطاع معنایش این نیست که در حد اقل جمع یا تعدادی قطعش نسبت به دیگری بیشتر باشد بلکه حصول قطع برایش بیش از حد متعارف باشد. این یک نکته درباره تعریف قطع و قطاع. نکته دوم منظور از قطاع این است که قطعش بیش از حد متعارف است و آن هم از مقدمات غیر متعارف از اسباب بسیار عادی و مقدمات غیر متعارف که برای افراد عادی از آن مقدمات قطع حاصل نمی شود. برای قطاع از آن مقدمات غیر متعارف قطع حاصل می شود. فرض کنید کسی می خواهد رویت هلال برایش ثابت بشود و قطع پیدا کند به رویت هلال، یک بچه کوچکی که از باب لطافت و خوشحالی بگوید فردا عید است، برای این آقا قطع به رویت هلال حاصل می شود. یا از بعضی از اعضای خانواده اش بگوید فردا تدارکات عید را حاصل کنید برایش قطع حاصل بشود. یا ببیند مردم خوشحالند برایش قطع به رویت هلال حاصل می شود. این مقدمات غیر متعارف است که از این گونه مقدمات برای آدم عادی و متعارف قطع حاصل نمی شود. در نتیجه این تعریف معنای قطاع این است که قطع زیادی بیش از حد متعارف و از اسباب غیر متعارف برایش حاصل بشود. بنابراین اگر کسی قطع زیاد و در حد قابل توجهی برایش حاصل می شود اما از اسباب متعارف، معنای صیغه مبالغه درباره اش صدق می کند قطاع است کثیر القطع است اما قطاع به معنای اصولی نیست. در اصول قطاع کثیر القطعی است که از اسباب غیر متعارف برایش قطع حاصل بشود. این توضیحی بود درباره معنای قطاع. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه طبق تتبع ما طراح این مسئله

است. می فرماید: اشتهر فی السن المعاصرین که قطع قطاع اعتبار ندارد.

ص: ۸۲

آراء صاحب نظران در این مسئله

نظر محقق خراسانی

چون متن مـا کفـایه الاصول است در ابتـداء رأی محقق خراسانی، امر شـشم از اموری که مربوط به قطع است می فرمایـد: قطع قطاع اعتبار دارد به دلیل اینکه قطع حجت است عقلاً و اگر شخصی قطاع هم بشود قطع فرق نمی کند. شخص فرق کرده است نه قطع، قطع همـان قطعی است که حجیت ذاتی دارد و اعتبارش لا یتغیر است. لـذا وجوب عمل به متقضای قطع مسـلم است به حکم عقـل. و مواخـذه شـخص مخالفت کننـده با مقتضای قطع درست است عقلاً بلا اشـکال. و اگر کسـی قطع بر خلاف قطع قطـاع داشـته باشـد از اعتبـار قطع قطاع چیزی کاسـته نمی شود. چون قطع برای خود قاطع حجت است. بنابراین حجیت قطع که ذاتی است و این حجیت اطلاـق دارد من حیث السـبب و من حیث الجهه و من حیث المـورد، از هر سـببی باشـد و از هر کسـی باشـد در هر موردی که باشـد. اسـتثناء در امور عقلی ممکن نیست. قاعده عقلی یا ضـرورت عقلی اسـتثناء پذیر نیست. در ادامه محقق خراسانی یک مطلبی را کانما توهمی را یا اشکالی را یادآور می شوند و آن را رد می کنند.

اشکال اخباریین و ارتباط آن با بحث

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در امر شـشم می فرماید: نسب الی الاخباریین که قطع اگر از مقدمات عقلیه حاصل بشود اعتبـار نـدارد. امـا اگر از کتـاب و سـنت حاصـل بشود اعتبار دارد. شیخ الاخباریین مرحوم محـدث استرآبادی در کتاب فوائد المـدنیه متنی دارد که آن را محقق خراسـانی نقل می کنـد. خلاصه آن متن این است که می فرمایـد: نکته دقیقه ای است قابل اسـتفاده و آن این است که اگر احکـام جزء ضـروریات نباشـد بایـد از بیـان صـادقین علیهمـا السـلام اسـتفاده کرد. در غیر این صـورت که حکم شـرعی ضـروری نیست و نیـاز به احراز دارد به ادله ظنیه مراجعه شـود که منظور از ادله ظنیه علی الظـاهر در مسـلک اخباریین قواعد عقلاییه است و یا قیاس. اگر به ادله ظنیه مراجعه شود که قطع حاصل نمی شود می شود احکام ظنیه. و دلیلی نـداریم که ما به احکام ظنیه اعتماد کنیم. بنابراین بایـد به بیان صادقین مراجعه شود و از بیان آن معصوم سـلام الله علیهم اجمعین بهره بگیریم تا درباره اسـتنباط حکم شرعی اضطراب و نگرانی نداشته باشیم. و این مطلبی است که باید توجه کرد (۱) . محقق خراسانی پس از نقل این متن می فرمایـد بسـیار واضـح است که نسـبتی که به اخباریین داده شـده است واقعیت ندارد. اخبـاریین قطع قطـاع را طبق این متن انکار نکرده انـد بلکه عمل به غیر قطع را انکار می کننـد. می گوینـد ادله عقلیه و عقلاییه ظنیه قابل اعتماد نیست و باید به کتاب و سـنت مراجعه شود در جهت اسـتفاده احکام. و این با کمال وضوح اعلام می دارد که دربـاره اسـتنباط احکـام ادله ظنیه و حصول ظن کـافی نیست. و در این بیان اشاره ای به عـدم حجیت قطع قطاع صورت نگرفته است. بنابراین ایشان بحث با اخباریین را بسـیار کوتاه و در مرحله صـغری قضـیه جمع می کنـد که اخباریین گویا می گویند از مقـدمات عقلیه قطع صغرویا حاصل نمی شود. البته اینجا یک ملاحظه ای است که در بیان سـیدنا الاسـتاد آمـده است که بعدا اشاره کنیم. یک سوال که ما بحث قطع قطاع را بحث می کنیم اما محقق خراسانی آمـد اشـکال اخباریین را جواب داد که آنها

می گوینـد قطع از مقـدمات عقلیه اگر حاصـل بشود اعتبار نـدارد، ارتباط قضـیه به چه صورت است؟ ارتباط قضـیه از این قرار است که قطع قطـاع عبارت از قطعی است که از هر سـببی حتی از قیاس اگر قطع حاصل بشود اعتبار دارد. که اخباریین آمـدند این بـدنه از قطع را اشـکال کردنـد که اگر از مقـدمات عقلیه بود قطع هم است ولی این قطع اعتبار نـدارد. پس قطع قطاعی که بر گرفته از اسـباب غیر عادی یا مقـدمات عقلیه باشد اعتبار ندارد. بیان اخباریین طبق نقل محقق خراسانی گفته شد و جواب آن هم گفته شد.

۱- فوائد المدنیه، محدث استرآبادی، ص ۶۱.

نظر شیخ انصاری

اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درکتاب فرائد الاصول امر سوم در امور مربوط به قطع عنوان می کند که مشهور در بیان معاصرین این است که قطع قطاع حجیت ندارد. اما این مطلب اساس درستی نیست. همان جوابی که محقق خراسانی می گویند گویا از مکتب تحقیقی شیخ انصاری گرفته شده است که حجیت قطع ذاتی است و قابل تخصیص نیست. و قطع بما هو قطع فرق نمی کند بعد از حصول قطع است و حجیتش ذاتی و قهری است. می فرماید این مطلب که قطع قطاع اعتبار ندارد از سوی شیخ کاشف الغطاء قدس الله نفسه الزکیه بیان شده است.

نظر شیخ کاشف الغطاء

شیخ کاشف الغطاء می فرماید: شک شکاک و ظن کثیر الظن اعتبار ندارد. شک شکاک اعتبار ندارد یعنی از قلمرو قاعده شک بیرون می رود. قاعده شک که در نماز است شامل شک متعارف است شک بین دو رکعت و سه رکعت بناء بر اکثر در عدد رکعات و قاعده ظن در عدد رکعات اعتماد به ظن است. دو تا قاعده داریم هم قاعده شک در عدد رکعات که بناء بر اکثر است و قاعده ظن در عدد رکعات که همان اعتبار ظن است، هر کدام دلیل و نص خاص معتبری دارد و مورد اتفاق یا اجماع فقهاء هم ممکن است باشد. این دو قاعده جاری است مگر اینکه ظن برای فرد عادی نباشد، فرد کثیر الظن باشد. و فرد کثیر الشک باشد. که خود نصوص بیان می کند که «لا شکّ لکثیر الشک» و همین طور «لا اعتبار لظن کثیر الظن». این استثناء هم صحیح است که کثیر الظن ظنش اعتبار ندارد از قلمرو قاعده ظن بیرون می رود و کثیر الشک شکش اعتبار ندارد یعنی از قلمرو قاعده شک خارج است. همین جا اضافه می کند و کذلک قطع من کان کثیر القطع، و همینطور مثل ظن و شک قطع است، قطع کسی که قطاع است و کثیر القطع است. یعنی کثیر القطع مثل کثیر الظن و کثیر الشک است. از یک سنخ هستند، چون که ظن و شک تا وقتی که در حد متعارف هستند قاعده مند هستند. قطع هم تا وقتی که متعارف است قاعده مند است اما از حد متعارف که بیرون رفت یعنی از قاعده خارج شد و از اعتبار بیرون رفت . این بیان کاشف الغطای اول قدس الله نفسه الزکیه با توضیحی که داده شد.

ص: ۸۴

جواب شیخ از کاشف الغطاء

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این استدلال و این تنظیر اساس ندارد. برای اینکه کثیر القطع با کثیر الظن و کثیر الشک قابل مقایسه نیست. به اصطلاح ساده قیاس مع الفارق است. در مسئله شک درست است دلیل اعتبار داریم که آن شکی که معتبر است و قاعده مند است تحت قانون شک وارد می شود شک متعارف است اما شک غیر متعارف از قلمرو قاعده شک براساس ادله قاعده شک خارج است. به کلمه ظن اشاره نمی کند گویا درباره ظن هم همین حرف را بگویید که ظنی که اعتبار دارد ظنی است که از اسباب متعارف به وجود بیاید اما ظنی که از اسباب غیر متعارف محقق بشود ادله اعتبار شامل آن نمی شود. به عبارت دیگر ظن و شک وابسته به دلیل اعتبارشان است. خودشان اعتبار ذاتی ندارد. اما قطع وابسته به دلیل اعتبار نیست. خودش اعتبار ذاتی دارد. کثیر باشد یا قلیل باشد قطع است. بنابراین می فرماید اگر قطع موضوعی در نظر بگیریم ممکن است بگوییم اشکال وارد است که در قطع موضوعی دلیل جعل قطع به عنوان موضوع اختصاص دارد به قطعی که از اسباب متعارف به وجود بیاید و اما اگر قطع طریقی بود و کاشف، حجیتش ذاتی است وابسته به دلیل نیست تا اختصاص داشته باشد به قطعی که از اسباب متعارف حاصل بشود. لذا در تمثیل می فرماید: اگر کسی قطع داشته باشد به تکلیف یا به وجوب شئ ولی قطعش از سوی فرد قطاع است، اگر قطع قطاع تعلق بگیرد به وجوب یک شئ می شود بگوییم اینجا اصل برائت است و این قطع کالشک است و اعتبار ندارد؟ خلاف وجدان است، هیچ کسی نمی تواند بگوید که در این صورت مثل شک در وجوب برائت جاری می کنیم. و همینطور اگر کسی قطاع قطع دارد که این رکعت سوم است در صلاه رباعیه می شود بگوییم که این قطع اعتبار ندارد و شک است و باید بناء بر اکثر گذاشته شود؟ خلاف ضرورت است، هیچ فقیه و هیچ متفقهی این مطلب را تایید نمی کند که قطع را بیاورد سر جای شک قرار بدهد و شک را جایگزین قطع کند و حکم شک را در صورت وجود قطع جاری سازد. که مطلب در غایت از وضوح است. می فرماید: اگر منظور این باشد که قطع قطاع را احراز کنید که خلاف واقع است در یک موردی، حجیت ندارد یعنی ردعش واجب است، اگر اینطور بگوییم اولا این وجوب ردع اگر ثابت بشود در حقیقت از مصادیق ارشاد می شود. که اگر کسی قطعش بر خلاف واقع بود می توان آن را ارشاد کرد ولی در دو مورد ارشاد واجب است. در موضوعات ارشاد واجب نیست مگر در دو مورد: شبهه دماء و فروج. اگر قطع قطاع در مسئله دماء و فروج بر خلاف بود ارشاد واجب است و می شود یک حکم ارشادی. و اگر بگویید قطع قطاع را که دیدیم مخالف واقع است مجزی نیست، می گوییم درست است قطعی که بر خلاف واقع باشد مجزی نیست ولو قطاع نباشد. در نتیجه با این شرحی که داده شد اعلام می شود که قطع قطاع از اعتبار برخوردار است و مواردی که به عنوان فروع احیانا گفته می شود از باب اشتباه در تطبیق باشد. قطع حجیتش ذاتی است از سه جهت اطلاق دارد ولو شخصی که قطع به دست می آورد قطاع هم باشد هیچ منع قانونی وجود ندارد، حکم عقل به همان قاطعیت می فرماید قطع حجت است بلا شبهه و لا اشکال. بعد از که این آراء نقل می شود به سوالهایی بر می خوریم قطعی که گفتیم اطلاق دارد از هر سببی کسی که اهل مذهب باطل است قطع داشته باشد، قطع حجیت دارد و او اهل مذهب باطل. قطع دارد کشته شود شیعه را بکشد به بهشت می رود. حجیت قطع ذاتی است چه می شود؟ نکته ظریفی است که ادامه بحث بیان رأی محقق نائینی در مورد حجیت قطع قطاع.

تحقیق در مورد حجیت قطع قطاع ۹۴/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق در مورد حجیت قطع قطاع

آراء صاحبنظران در حجیت و ادله آن

گفته شد که صاحبان مکتب اصولی قطع قطاع را معتبر می دانند و شیخ انصاری فرمودند که قطع قطاع حجیت دارد. و در کاشفیت علم فرق بین اسباب آن نیست. علم کاشف است از هر سببی که به دست بیاید. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اعتبار و حجیت قطع از نظر عقل فرقی بین مقدمات در کار نیست. از نظر عقل موافقت قطع واجب است و مخالفت آن از نظر عقل مستقل مواخذه دارد. اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قطع حجیتش ذاتی و قابل منع نیست از قطاع باشد یا غیر قطاع و تنظیر آن به کثیر الشک و کثیر الظن درست نیست. برای اینکه ادله قاعده شک که در مورد شک آمده است که عبارت است از بناء علی الاکثر، ادله این قاعده انصراف دارد به شکی که از اسباب متعارف به وجود می آید. و همینطور کثیر الظن که از قاعده حجیت ظن خارج می شود به دلیل این است که قاعده حجیت ظن در رکعات انصراف دارد به ظن متعارف یا ظنی که از اسباب متعارف به وجود بیاید. اما قطع که کاشف و طریق باشد، انصراف به متعارف ندارد. در حجیت ذاتی مقدمات متعارف و غیر متعارف مطرح نمی شود. بنابراین قطع قطاع معتبر است. (۱) اما رأی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قطع قابل تخصیص نیست همان قاعده ای که در حکم عقل داریم که حکم عقل قابل تخصیص نیست . حجیت قطع که ذاتی شد از سنخ مستقلات عقلیه است و مستقلات عقلیه قابل تخصیص نیست. می دانیم امور عقلاییه قابل تخصیص است و حکم عقلی قابل تخصیص نیست. و بعد می فرماید: آنچه را که شیخ اعظم انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرمودند و از متاخرین هم آن را تبعیت کردند درست است که منع از حجیت قطع کار محالی است. (۲) آراء این صاحبان مکتب اصولی این شد که قطع قطاع حجت است و اعتبار دارد.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۴۱ و ۴۲.
۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۵۳.

ادله قائلین به عدم حجیت قطع قطاع

این دسته از صاحبنظران که از جمله شیخ کاشف الغطاء و بعضی از محققین از اخباریین مثل محقق استرآبادی و غیرهم باشند گفته می شود که قطع قطاع از مسیر طبیعی خارج است. قطع حجت است ولی باید مسیر طبیعی باشد. قطع قطاع از مسیر طبیعی خارج است.

تحقیق این است که قطع قطاع حجیت ندارد

تحقیق هم این است که قطع قطاع حجیت نـدارد. و در این رابطه می توانیم به ادله و مویداتی اسـتناد کنیم که از این قرار است: ۱. این قول نادر نیست بلکه قول مشـهور است. شاهـد بر مدعای ما بیان و تصـریح شـیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه است که فرمودنـد «قـد اشـتهر فی السن المعاصـرین عدم حجیه قطع القطاع» معاصـرین شـیخ از صاحب فصول و صاحب معالم و صاحب قوانین و غیرهم به حساب می آیـد. شـهرت یک موید است. ۲. دلیلی را که شـیخ کـاشف الغطاءفرمودنـد دلیل درستی است. فرمودنـد که شک قاعـده منـد است و ظن قاعـده منـد است که قواعدش را گفتیم. تا وقتی که شک متعارف باشد اما اگر کثیر الشک شـد نصـی داریم لا شکّ لکثیر الشک. و ظن هم در فقه حجیت دارد در باب عدد رکعات، تا وقتی است که ظن عادی باشـد اگر کـثیر الظن شـد خـارج از این وادی می شـود. قطع هم درست به همین منوال است. در شـک و ظن هم تـا وقـتی که قاعـده منـد هسـتند سبب لحـاظ نمی شود که شـک از چه سـببی به وجود آمـد، ظن از چه سـببی از وجود آمـد. ظن در عـدد رکعات من أی سبب، شک بنابر اکثر بشود من أی سـبب وجد. شک و ظن مثل قطع من حیث السبب اطلاق دارد، قطع هم من حیث السـبب اطلاق دارد ولی تا وقتی که در مسیر طبیعی است. از مسیر طبیعی و طبیعت عادی مکلفین و انسان که خارج بشود خارج از حدود شده است و از قاعده سـر باز می زند و دیگر قطع حجیت نخواهد داشت. اسـتدلال بسـیار متینی است. انصراف ممکن است نیاز به دلیل داشته باشد و اثباتش کار مشکلی است. ۳. اطلاق حجیت قطع که گفته می شود قابل منع نیست، بلکه اطلاـق حجیت قطع قابـل منع است. جایی که قطع از قیاس برخواسـته باشـد نصاً قابل منع است. صـحیحه ابان بن تغلب است به مبنـای اینکه ابراهیم بن هـاشم را موثق بـدانیم و الاـ می شود حسـنه. از امام صادق سـلام الله علیه سوال شـد که اگر مردی یک انگشت از زنی را قطـع کنـد چقـدر دیه دارد؟ فرمـود ده شـتر. سوال تکرار شـد که اگر آن مرد دو تـا انگشت زنی را قطع کند چقـدر دیه دارد آقـا فرمود بیست شتر. سوال تکرار شـد که اگر آن مرد سه تـا انگشت زنی را قطع کنـد چقـدر دیه دارد؟ امـام صـادق فرمود سـی تا شتر. سوال تکرار شـد که اگر آن مرد چهار انگشت زنی را قطع کنـد چقـدر دیه دارد؟ فرمود بیست شتر. ابـان می گویـد «سبحان الله! یقطـع ثلاثـا فیکون علیه ثلاـثون» سه تـا انگشت قطع می شود دیه اش می شود سـی تـا و چهـار تا انگشت قطع می شود دیه اش می شود بیست تـا. «ان هـذا کـان یبلغنـا و نحن بـالعراق» این مطلب برای مـا رسـیده بود و مـا می گفتیم نستجیر بالله این مطلبی است که شیطان آورده باشد. چطور می شود که سه تا انگشت سی تا و چهار تا انگشت بیست تا، قطع داریم که چهار تا انگشت چهل تا باشـد، قطع است. امام فرمود «مهلا یا ابان هذا حکم رسول الله» امام فرمود یواش آهسـته حرکت کن این حکم پیـامبر است. دیه کامل مرد صـد تا شتر است و زن دیه کاملش پنجاه تا شتر است. و اما زن با مرد تا ثلث مسـاوی است و از ثلث که بالاـتر برود به قاعـده بر می گردد، نصف می شود. تا سه تا انگشت که ثلث بود مساوی بود و چهار تـا انگشت که رسـید از ثلث گـذشت و از ثلث که بگـذرد برمی گردد به قاعـده که «دیه المرأه نصف الرجل». در این حـدیث آخر امـام فرموده است «یا أبان انک اخـذتنی بالقیاس و السـنه اذا قیست محق الـدین» (۱) . از این حـدیث اسـتفاده می شود که قطع و بـاوری که براسـاس قیـاس بوده از سوی امـام صـریحا ردّ شـده است و این ردّ صـریح برای مـدعای مـا کمک می کنـد. مـدعای مـا این است که قطع قطـاع اعتبار نـدارد. دلیلی که بسـیار با شـدت گفته می شـد که قطع به هیـچ وجه قابل ردع و منع نیست، از هر مقـدمه باشـد در این نص صـریح آمـده است که قطع اگر بر اثر قیاس به وجود بیایـد اعتبار ندارد. ۴. شرط واقعی برای حجیت قطع، بی هیچ تردید حجیت قطع به معنای منجزیت که حجیت ظاهری معذریت است و حجیت واقعی که منجزیت باشـد، یـک شـرط واقعی دارد و آن این است که بـا واقع مطـابقت کنـد. در صورت اصـابت با واقع منجز است. اما در صورت مخالفت با واقع معـذر است. اصـلا حجیت واقعی نـدارد و قطع قطاع که مطابقتش با واقع احتمالی است حجیتش احراز نخواهد شـد. تقریبـا ده روز پیش بود امـام خمینی قـدس الله نفسه الزکیه را در عـالم رویـا دیـدم بـا یـک وضـعیت خیلی خوب و لباس

روحانیت، جلسه ای بود به ذهنم آمد که آقا مشاغل زیاد دارد سوالهای مختلفی نباید داشته باشم. گفتم سوال علمی اجازه است؟ گفت بفرمایید. دو تا سوال کردم یک سوال درباره مبنای ایشان نسبت به معنای حرفی که این بماند. سوال دوم درباره قطع قطاع جمله ای که ایشان فرمود که قطع قطاع معذر است. فقط معذر است، حجیت واقعی ندارد، منجز دیگر نیست. ۵. شرط ارتکازی، درباره حجیت قطع یک شرط ارتکازی قطعی وجود دارد و آن این است که قطع باید برای آدم عاقل و دارای عقل متعارف صورت بگیرد. لذا اگر قطع از آدم مجنون صورت بگیرد اعتبار قطعا ندارد. و در فقه معامله سفیه، اظهارات سفیه، شهادات سفیه اعتبار قانونی و حقوقی ندارد. و قطاع در فارسی می شود خوش باور، خوش باور معادل سفیه است. کسی که از نظر عقل و خرد عادی نیست و شرط ارتکازی برای حجیت قطع که عاقل بودن باشد محقق نیست. فرق نمی کند عاقل نباشد مجنون باشد یا سفیه باشد. کسی است که قطعش از روی خرد و اندیشه درست نیست. در مثال گفته بودم عالم و عابد، عابد خوش باور و به هرچیزی باور می کند یکی از باورهایش رفته ترک دنیا کرده و مشغول عبادت و گوشه عزلت، و عالم در مدرسه و خانه و مسجد و محراب درس و بحث کرد. شیطان رفت پیش عابد گفت تو به پیغمبری منصوب شدی، گفتم خودم هم همچنین چیزی را فکر می کردم. و پیش عالم رفت تو به پیغمبری منصوب شدی گفت اخسوا یا شیطان، برو بیرون شیطان هستی لاـ نبی بعد نبینا. دیدید که خوش باور اینجوری است. با حرف شیطان هم باور برایش محقق می شود. خیلی مردم به جادو و جنبل باور می کنند. در ابتداء که به او می گوییم جادو و جنبل درست نیست، زیر بار نمی رود. هنرپیشه های کلاه بردار با لطائف الحیلی می آید در گوشه خانه یا حیاطش یک چیزی را زیر خاک پنهان می کند بعد می آید صاحب خانه را سرش را گرم می کند که اینجا استخاره و آنجا استخاره، آن گوشه استخاره خوب آمد، بکند زمین را، زمین را می کنند، آن چیزی که پنهان کرده بود در می آورد. دیدیم از زیر دیوار نوشته قدیمی. پس الان هم خوش باورهایی هستند که به کارهای خرافات دور از خرد باور می کنند. نتیجه می گیریم شرط ارتکازی قطع باید از مردم خردمند که در فقه و اصول کلمه عقلاء خیلی جایگاه دارد، از عقلاء باید اتفاق بیافتد و قطعی که از غیر عقلاء از مجنون و سفیه و کم دان قطع اتفاق بیافتد براساس آن شرط ارتکازی بی هیچ تردید اعتبار ندارد. ممکن است به قول امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه معذر باشد اما اعتبار قانونی ندارد. ۶. یک دلیل اصولی و آن عبارت از این است که درباره قطع قطاع حداقل شک در حجیت می کنیم. و سیدنا الاستاد از مکتب اصولی شان این مطلب به وضوح استفاده می شود که شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. و شک در حجیت قطع قطاع مطلبی نیست که قابل انکار باشد. صغری و کبرای قضیه کاملاـ مشهود است. در نتیجه به این حقیقت رسیدیم که قطع قطاع در صورتی که قطع قطاع باشد، مصداق محرز باشد، قطع آدم خوش باور نه کسی که براساس ادله درست قطعش کثیر است، قطع قطاعی که جادو و جنبل را هم باور می کند، حرف هر کسی را باور می کند از اینجا تا بیرون برود ده تا حرف متضاد به اش گفته بشود باور می کند. قطع قطاع اگر واقعا مصداق قطاع محرز شد، نه اعتبار عقلی دارد و نه اعتبار عقلائی و نه اعتبار حقوقی. در بحث حقوق که بروید اگر یک آدم خوش باور سفیه را به عنوان شاهد بیاورند بگویند من علم حاصل کردم پذیرفته نیست. در نتیجه قطع قطاع بر فرض تحقق مصداق برای قطاع اعتبار ندارد. اما اگر خود فرد مکلف که قطع برایش معذر است در مسائلی که مهم نباشد عمل کند اما اگر در مسائلی که مهم باشد مثل سفیه باید ولی قیمومیت کند. مثل اینکه در فروش اموال سفیه ولی باید ولایت و قیمومیت داشته باشد. بحث قطع قطاع بیان شد، نکته جدید دیگر قطع کسانی که پیروان ادیان و مذاهب باطند، گفتیم قطع حجیتش ذاتی است، آنها که پیروان مذاهب باطل هستند داعش الان می گوید شیعه را بکشید ظهر امروز پشت سر حضرت رسول نماز بخوانیم، این قطع ها و این علم ها چه صورتی دارد، نکته های جدیدی دارد برای فردا.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۶۸، ابواب دیات الاعضاء، ب ۴۴، ح ۱، ط اسلامیه.

حجیت قطع پیروان ادیان و مذاهب باطل ۹۴/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت قطع پیروان ادیان و مذاهب باطل

بعد از آنکه حجیت قطع بحث شد و گفته شد که قطع من حیث السبب و من حیث المتعلق و من حیث القاطع اطلاق دارد، چون که حجیت قطع مستقل و ذاتی است. به چیزی وابسته نیست. بعد از این سوال معروفی مطرح است که قطع پیروان مذهب باطل یا دین باطل حجیت دارد، بنابراین فردی که متدین به دین باطل است و پیرو مذهب باطل است چون قطع دارد کارش درست است. قطع حجیتش ذاتی است و هیچ مسئولیتی و هیچ مشکلی ندارد. مضافا بر این که بعضی از دانشمندان تاریخ اخیر که مرحوم شده اند می فرماید شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرموده است که قطع در مورد عقائد هم اعتبار دارد. البته طبق تتبع در بیان شیخ انصاری چنین تصریحی دیده نمی شود. ولی شاید از اطلاق کلام شان استفاده کرده باشند که من حیث المتعلق و السبب و القاطع له اطلاق لحجیه القطع. بنابراین در نتیجه این توضیح ما اگر ادعاء کنیم یا اعلام بکنیم که مذهب فقط در بین فرق و مذاهب یک مذهب مذهب حق است که همان مذهب تأسیس شده از سوی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به مقتضای «انی تارك فیکم الثقلین» است. ما این را اگر ادعاء بکنیم، جواب این بشود که این مذهب درست است و پیروان مذاهب دیگر هم با قطعی که دارند به مشکلی برنمی خورند.

ص: ۸۸

تحقیق این است

اما تحقیق این است که قطع در مورد دین باطل یا مذهب باطل اعتبار و حجیت ندارد. ۱. قطعی که گفته می شود درباره مذاهب و پیروان مذاهب نسبت به عقائد کارساز نیست. برای اینکه در ابتداء رساله های عملیه که من دیشب برای احتیاط توضیح المسائل سیدنا الاستاد را رویت کردم که از قدیم در ذهنم بود همه توضیح المسائل ها در ابتداء کتاب مسئله اول بحث تقلید می فرماید: اصول عقائد تقلیدی نیست بلکه از روی دلیل باید اعتقاد کامل شود. یعنی اصول عقائد را هر فردی استدلالاً باید به دست بیاورد. تقلید و تسلیم کافی نیست، تقلید از یک عالمی بکند یا تسلیم به سنت خانوادگی و فرقه ای باشد کافی نیست. بنابراین اصول عقائد باید استدلالاً عن الادله الکامله المعتبره باید کامل بشود. لذا پیروان مذاهب پنداری که دارند و گرایشی که دارند یا تقلیدی است و یا تسلیمی است. از یک مفتی شان یا از یک عالم شان از یک فقیه شان از پاپ شان تقلید می کنند یا تسلیم سنت می شوند، سنت حاکم بر فرقه شان را تسلیم هستند. ۲. گرایش ذهنی پیروان ادیان و مذاهب با قطع فرق می کند. اگر با دقت بنگریم یک پندار و یک گرایش قطع نیست تا ما بگوییم حجیت دارد. ذهن برداشت ها و فراورده ها و مصنوعات مختلف و متعدد دارد. قطع و پندار و عصبیت و جهل و غضب و قساوت که قست قلوبهم اینجا خیلی نکته حساسی است و باید توجه بشود. بنابراین هر پندار محکم در ذهن قطع نیست.

ص: ۸۹

پیروان مذاهب دو دسته اند

از این رو پیروان مذاهب به دو دسته هستند: دسته اول تقلیدی و تسلیمی، اینها اصلا قطع ندارند، قبول دارند، گرایش تسلیمی است. می گوید از اول همین است و این دین است این مذهب است و این پیشوا است و این مسلک است. چون بابای ما گفته است. کسی که به پدرش خیلی احترام دارد پدر با معرفتی، هر چیزی پدر بگوید فرزند در ذهنش ثبت می شود. این ثبت قطع نیست، این تسلیم و تقلید است. یکی از فرآورده های ذهنی است. قسم دوم از پیروان ادیان و مذاهب تقلید و تسلیم یک حرکت دیگر انجام می دهد عصبیت اضافه می شود و لجاجت اضافه می شود یک گرایش مستحکم که در یک کلمه می گوییم لجاجت در اصطلاح عرفی. و در اصطلاح قرآن و سنت به اش می گوییم قساوت قلب برخواسته از عصبیت. که قریش محکم ایستاده بودند دست از بت پرستی بر نمی داشتند که این شیوه پدر ماست. الان تکفیری و داعشی از این گروه دوم اند. عصبیت با شیعه، لجاجت با پیروان اهل بیت که از قدیم به ارث برده اند دامن زده می شود و تشویق می شود و ذهنش را پر می کند در حال انفجار قرار بگیرد. این قطع نیست، این عصبیت و لجاجت است که ترکیب شده و یک پندار ذهنی است و هیچ اعتبار قانونی و شرعی درکار نیست. ۳. ایمان و اعتقاد یک قطع عادی نیست، می تواند صفت قطع آنجا وجود داشته باشد اما اعتقاد یعنی ایمان، ایمان تعریف دارد «الایمان هو الاقرار باللسان و التصدیق بالقلب». تصدیق قلبی است. تصدیق قلبی به تدریج و با آگاهی و با توجه می آید تا پایه ها غرس کند در ذهن. عقیده را محکم کند و تصدیق قلبی بشود. از تصور برسد به تصدیق. تصدیق قلبی که شد صفت قطع هم بکار برده بشود مانعی ندارد اما قطع عادی نیست که از یک پریدن کلاغ یک کسی قطع پیدا بکند این تصدیق قلبی نیست. تصدیق قلبی یک صیاغت و ساختار تدریجی دارد که از تصور شروع می شود به تصدیق کامل می رسد. راهش را قرآن و روایات تعیین کرده است تفکر، تفکر در آیات خدا، تفکر به صنعت بدیع الهی و تفکر به ادله و براهین تا از این راه یک تصدیق قلبی محکم و آسیب ناپذیر صورت بگیرد. لذا در تصدیق قلبی جهل مرکب راه ندارد. چون که به تدریج و کامل مسیر طی شده است، خدشه ناپذیر است. ۴. ظاهر قطع که هم برای ارباب و هم برای پیروان ادیان باطل دیده می شود قطعاً در واقع جهل مرکب است. در بحث قبلی گفتیم که حجیت قطع در مورد جهل مرکب حجیت واقعی و تمام نیست. در مورد جهل مرکب فقط معذر است نه منجز. حجیت واقعی تمام نیست. بحث کردیم که در قطع قطاع که حجیت یک لا‌یه ظاهری دارد و یک لایه واقعی، واقعی اش در صورت اصابت است و ظاهری در صورتی که ذهن طرف قطع پیدا کرده و خلاف واقع است. قطعی که جهل مرکب است آن هم نسبت به اصل دین و بنیادهای دین. خوانده بودیم مطلبی را که گفتیم قطع و علم واقع را تغییر نمی دهد. با توجه به اینکه قطع واقع را تغییر نمی دهد و با توجه به اینکه حجیت قطع در صورت عدم اصابت حجیت واقعی نیست یعنی منجز نیست، قطع پیروان ادیان باطل در صورت و شکل یک جهل در می آید. و ضمیمه می شود به جهله صدر اسلام، آن جهّال از کفار قریش که ذهن ها محکم بود به آن مسیر خودشان، در نهایت استحکام و لجاجت. به طور عمده و قسمت قابل توجه از آنها مقصر بودند، جاهل مقصر. یعنی علم به حقانیت پیامبر و علم به حقانیت دین اسلام داشتند ولی دست بر نمی داشتند از لجاجت شان، مقصر می شوند.

فرق عامد و مقصّر

مقصر که بشوند در بحث های قبلی خواندیم که عامد نسبت به مسبّب عصیان می کند و مقصر نسبت به سبب عمدا عصیان می کند. هر دو عامد است، عمد عامد متعلق به مسبب است و عمد مقصر متعلق به سبب است. اصلا هیچ گونه معذریتی هم در کار نیست. شاهد این مدعا که جهلی که شدت داشته باشد به علم به حقانیت طرف حاضر به پذیرفتن نمی شود که از امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه در بحث یاد دارم که فرمودند ضمن یک بحثی که روز قیامت که می شود کفار که در عذاب هستند، یک لحظه می بینند عذاب رفع شد، سوال می کنند کفار که چه حادثه ای و چه واقعه ای پیش آمد که عذاب رفع شد، گفتند که رسول اعظم اسلام از منطقه عبور کرد. کفاری که داخل آتش جهنم هستند گفتند بگذارید به آتش باشیم ولی عبور نکند و نبینیم. جهل تا این حد است، نستجیر بالله تعالی. خلاصه این قسمت از بحث این شد که قطع پیروان مذاهب و ادیان باطل اعتبار ندارد. چون که اعتقادات باید استدلالی باشد که در ابتداء رساله های عملیه گفته شده. و بعد گفتیم که این قطعی که ما فکر می کنیم قطع است قطع نیست. عصبیت است یک فرآورده مستحکم ذهنی است به نام لجاجت و عصبیت. و از سوی دیگر تحقق اعتقادات وضعیتی دارد که قطع عادی نیست. مسیر را طی کند و تکامل کند و تا مرحله تصدیق قلبی برسد. که احتمال خلاف در واقع هم قطع بشود که در حد یقین برسد از این جهت. پس در نتیجه قطع پیروان مذاهب و ادیان باطل هیچ گونه اعتبار عقلی عقلایی و کتاباً و سنتاً ندارد.

ص: ۹۱

اما رفع اشکال

اشکال اول یک اشکال کلامی معروف است. و آن این است که اعتقادات برای عوام مردم که گفته می شود باید استدلالی باشد ممکن نیست. عوام از کجا می دانند، کی وقت می کنند، توانش را ندارند. جواب: خدای متعال برای بندگان خودش که تکلیف کرده و موظف کرده است به اصول و فروع، قدرت هم داده است. و طرق و راه هایی برای کسب اعتقاد هم تعیین کرده برای عوام و برای خواص. برهان نظم و برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین و برهان تجربه علمی همه این برهان ها مقام علمی نیاز دارد برای مردم. اما برای عامه مردم یک راه دیگری را عنایت کرده است که در دسترس همه مردم است که عبارت است از برهان فطرت.

فرق فطرت و غریزه

برهان فطرت را تحت عنوان فطرت دل در تحریر و قلم آورده اند که می فرمایند: منظور از فطرت دل یک روزنه به سوی نور یعنی به سوی آفریدگار و پرستش، حس پرستش یک حس فطری است. امور فطری تعلیم و تعلم نمی خواهد و همگانی است. و فقط مختص انسان است. اما امور غریزی همین این دو خصوصیت را دارد ولی شامل انسان و حیوانات است. مثالی که سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه گفته اند حب ذات که غریزی است و برای همه است. و امر فطری مخصوص انسان است. ما در امر فطری یک مثالی داریم که یک آیت خداست و بسیار ساده ولی خیلی مهم است. شما یک برگ گل می بینید می گویید عجب پر لطافت است، خیلی دل نواز است، این جاذبه از کجا آمد؟ از طریق علم علم تجربه است که تجربه نکردید. از طریق فلسفه که علت و معلول است که اینجا علت و معلولی نیست. از طریق تقلید که گرایش و جاذبه قلبی تقلیدی نمی شود. که بارها گفتیم گل زیباست زیباست ولی زیبایی از کجا آمده، در درون من خسته دل ندانم چیست، از آثارش شناسایی می شود که من خموشم او در فغان و در غوغاست. آن چیزی که برای همه انسانها وجود دارد آن فطرت است، روزنه است. یک دستگاه است. دستگاه خودکار خیلی فعال و دارای درک قوی و محکم. این فطرت دل یکی از مواردش پرستش است، خداپرستی است. شما می گویید چرا پس همگانی نیست؟ می گوییم همگانی است. در طول تاریخ بشر از پرستش جدا نبوده، منتها مصادیق خدا پرستی بت پرستی و مدرنش خودپرستی. پس از که فطری شد امر فطری مثل یک برقی است که کوچک ترین جرقه نیاز دارد. همین که برای بچه ها بگویید بروید نماز بخوانید الله اکبر را از دل بگویید همین که بگویید سر را به سجده بگذارید و اذکار را با معنایش قصد کنید، جرقه که تماس می گیرد به آن مرکز اصلی فطرت آن خودش در عقبه کار ایستاده است. دل را می برد، دل می رود ز دستم صاحبدلان خدا را. با یک جرقه آن فطرت روشن می شود و گرایش در عمق دل به وجود می آید، دلیل نمی خواهد. فطرت بست و اعتقاد کامل شد. این را اخیرا در سطح حوزه در بحث کلامی مطرح بود من به یک فرد از طلبه ها خدا توفیق داد که این جواب را بگویم و جا افتاد و مشکل اصلی حل شد، یک مشکل کلامی که اعتقادات مردم را چه کنیم. جواب داده شد.

از این جواب یک سوال و اشکال دیگر ذهنی هم حل می شود و آن اشکال این است که چرا تکفیری ها و داعشی از اروپا و خارج این همه طرفدار جذب می کند، کافر است و مسیحی چرا می توانند جذب کنند؟ فطرت خداجویی در درون آنها هم است، فقط در این حد جذب می کند. فطرت خداجویی با آن شعار داغی که دارند شعار خداجویی و لا اله الا الله. این لا اله الا الله را قدرش بدانید یکی از آثارش شیطان کشی است طبق روایات، وسوسه آمد بگو لا اله الا الله، خطورات آمد بگو لا اله الا الله. این لا اله الا الله شوخی نیست که پیامبر فرمود لا اله الا الله تفلحوا. در اذکار روزانه تان صد بار لا اله الا الله یادتان نرود و این را همیشه داشته باشید. این رمزی دارد که پیامبر در ابتداء گفت قولوا لا اله الا الله تفلحوا. اول آن شیطانی که عصبیت و جهل را می آورد به شما تحمیل می کرد آن را از بین می برد، خلاف که در بیان پیامبر نیست. از لا اله الا الله فوز و فلاح می آید. دریچه فوز و فلاح لا اله الا الله است. با آن وضعیت داغ می آید در خیابان ها مجامع با یک وضعیت محکم لا اله الا الله، تکان می دهد آن فطرت را و جذب می کند. مظاهر نیست، خلاف نیست عیش و نوش نیست جذب می کند. بعد که جذب می شود در اثر آن جذب دیگر می آید تسلیم، یک مقداری لجاجت و عصبیت تا کار کشیده می شود به داعش و داعشیت. در نتیجه این اشکال و این سوال هم حل شد و الحمد لله بحثی که عنوان شده بود فرع مربوط به حجیت قطع که در حوزه به این شکل بحث نمی شود نوبت به ما ضعفاء رسید و خدا توفیق داد که بحثش کردیم.

نقش علم اجمالی در تنجیز حکم ۹۴/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نقش علم اجمالی در تنجیز حکم

بحث بسیار مهم و دارای اثر عملی و جزء بحث های مهمی است که در بحث های اصول یکی از تقریرات سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه که یکی از شاگردان فاضل ایشان به نام لطفی نوشته است فقط فروع علم اجمالی به عنوان یک جلد تقریر نوشته است که بسیار مهم است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه هم در کتاب رسائل فروع متعددی را یادآور شده است به دلیل اهمیت علم اجمالی.

تعریف علم اجمالی

اما نکته اول تعریف علم اجمالی. علم اجمالی به طور خلاصه عبارت است از علمی که تردد و اجمال در متعلق آن وجود داشته باشد. خود علم که کشف است، تردد ندارد، اجمال ندارد، علم اجمالی از باب وصف الشئ به حال متعلق است. متعلقش تردد دارد. علم دارد که یکی از این انائین نجس است، آن متعلق علم که انائین باشد احد الانائین مردد است که اناء سمت راست است یا اناء سمت چپ. پس علم اجمالی از باب وصف الشئ به حال متعلق است. یعنی متعلق علم مورد تردد و اجمال است و خود علم که تردد پذیر نیست و اجمال پذیر نیست، کشف است. معنای علم اجمالی معلوم است اما بحث در این است که علم اجمالی موجب تنجیز تکلیف می شود یا نمی شود.

سه قول در تنجیز تکلیف به علم اجمالی

در این رابطه اقوال مختلف است به طور عمده سه قول وجود دارد. قول اول این است که علم اجمالی مثل علم تفصیلی است. علم است، اجمال در متعلقش باشد خود علم را از علم بودن بیرون نمی برد. کشف است، و حجیتش ذاتی است. مثل علم تفصیلی است. اما فرقش این است که در علم تفصیلی امتثال تفصیلی انجام می شود علم داریم به این اناء خاص که متنجس است از همان اناء اجتناب می کنیم، و در علم اجمالی امتثال اجمالی است. از هر دو اجتناب می کنیم تا علم حاصل بشود که امتثال انجام شده. یک اجمال در مرحله امتثال فرقی اساسی در منجزیت علم ایجاد نمی کند. قول دوم گفته میشود که علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست، فرق دارد. علم تفصیلی علت تامه برای تنجز است و علم اجمالی مقتضی برای تنجز تکلیف است. بنابراین قاعده مقتضی اعمال می شود، قاعده مقتضی این بود که اگر مانعی نباشد شرط محقق باشد، مقتضی در مرحله علت تامه می رسد، در ضمن بیان محقق خراسانی هم آمده است که علم تفصیلی با علم اجمالی اشتراک دارند در اقتضاء، در مرحله اقتضاء. چون آنکه علت تامه است مقتضی در ضمن هم دارد. ولی علم اجمالی ممکن است به مانعی بربخورد و آن مانع یکی از دو چیز است: عسر و حرج که مانع عقلی است. یا مانع ترخیص باشد ترخیص از سوی شرع که کل شئ لک حلال حتی تعلم أنه حرام، ترخیص آمده باشد. اینجا علم اجمالی در مرحله علیت نمی رسد. اما اگر ترخیص نبود و شبهه محصوره بود، نه برای اصل جایی برای جریان بود و نه مانع عقلی داشت که احتیاط موجب عسر و حرج بشود. در این جا علت تامه ممکن است بشود. هرچند در متن تصریح نشده اما از ضمن بیان ایشان استفاده می شود. قول سوم تفصیل، گفته می شود

علم اجمالی منجّز است نسبت به حرمت مخالفت عملیه قطعیه و مقتضی است نسبت به وجوب موافقت عملیه قطعیه. این سه قول مشهور و عمده ترین است و اقوال دیگر یا مندرج در این اقوال بشود یا از سوی صاحبنظران محل اعتناء نباشد. خلاصه سه تا قول، قول اول تنجیز مطلقاً یعنی مثل علم تفصیلی است که موافقت قطعیه واجب و مخالفت هم حرام. علت تامه است. قول دوم مقتضی است نتیجه اش این می شود که جریان اصل در اطراف آن ممکن است و موافقت قطعیه واجب نیست. قول سوم تفصیل است که موافقت قطعیه واجب نیست اما مخالفت قطعیه عملیه حرام است.

ص: ۹۴

نظر محقق خراسانی قول دوم و ادله آن

محقق خراسانی می فرماید: اقوی قول دوم است. که علم اجمالی مقتضی است و موافقت قطعیه عملیه واجب نیست. این مدعاست. دلیلی که ایشان اقامه می کند به طور خلاصه از این قرار است، می فرماید: علم اجمالی کشف است ولی کاشفیتش مثل کاشفیت علم تفصیلی نیست. علم تفصیلی کاشف تام است و علم اجمالی کشفش ناقص است. فرق است بین کشف تام و کشف ناقص. پس ما نمی توانیم کشف ناقص را با کشف تام یک عنوان تلقی بکنیم. لذا می گوییم کشف تام منجز است و کشف ناقص منجز نیست. به عبارت دیگر در علم اجمالی موضوع برای حکم ظاهری محفوظ است و اما در علم تفصیلی زمینه برای حکم ظاهری وجود ندارد. حکم قطعا معلوم شده و شک دیگر نیست اما در علم اجمالی موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی است. موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی است. و در علم اجمالی این موضوع موجود است، شک داریم که حرام یا نجس هذا أو ذاک. خود این شک موضوع می شود برای حکم ظاهری. موضوع که آمد نقش موضوع با حکم سبب و مسبب یا علت و معلول، همین که موضوع برای حکم ظاهری محقق شد علت و سبب برای حکم ظاهری موجود شده و مسبب که حکم ظاهری باشد قطعا خواهد آمد.

سوال:

پاسخ: محقق خراسانی می فرماید: علم اجمالی حکم واقعی را معین نمی کند تا شک را از میان بردارد. با وجود علم اجمالی شک در تشخیص حکم واقعی موجود است و شک در حکم واقعی موضوع برای حکم ظاهری است. بنابراین در صورتی که علم اجمالی داشته باشیم حکم واقعی مشخص و معلوم نیست و شک در حکم واقعی موضوع برای حکم ظاهری است. بنابراین علم اجمالی با علم تفصیلی فرق دارد. به هیچ وجه نمی توانیم بگوییم که علم اجمالی همان علم تفصیلی است. بعد می فرماید: حکم ظاهری از طریق اجرای اصل می آید، کل شئ لک حلال آن هم اصل جاری می شود، اصاله الطهاره جاری می شود. می فرماید: این اصاله الطهاره در بعضی از اطراف که جاری می شود، در همه اطراف جاری می شود. چون موضوع است و حکم ترخیص است و جای اصل. ده تا ظرفی که شک داشتید یک ظرف نجس است نسبت به هر کدامش اصاله الطهاره، چون شک در طهارت دارید. آخری هم شک در طهارت است و شک در طهارت مجرای اصل است.

ص: ۹۵

اشکال و جواب

اشکال: این رأی و نظر جریان اصل در اطراف علم اجمالی با این قاطعیت که محقق خراسانی فرمود که حتی در شبهه محصوره تطبیق می کنید و جاری است، این رأی و نظر تناقض دارد با حکم واقعی. چون در ضمن این موارد شبهه یقین داریم که حکم واقعی است اما در هاله ابهام. یقینی به مناقضت با حکم واقعی در آخر کار به وجود می آید. جواب: دو تا جواب می گوید، جواب اول عبارت است از جواب نقضی می فرماید: جریان اصل در اطراف علم اجمالی اگر شبهه غیر محصوره باشد مورد تسالم اصحاب است. که در اطراف علم اجمالی و شبهه غیر محصوره اصل جاری است. در جواب ایشان یک نقضی کرد گفت در شبهه غیر محصوره متسالم علیه است که اصل جاری می شود، آنجا که جاری شد اینجا هم جاری می شود. برای اینکه اگر اشکال بکنید که در شبهه محصوره استلزام تناقض قطعی است و در شبهه غیر محصوره استلزام تناقض احتمالی است، این توجیه پذیرفته نیست. چون که در بحث معقول گفته ایم که همانگونه که تناقض قطعی محال است تناقض احتمالی هم محال است. چون تناقض محتمل نیست. پس یعنی تناقضی که قطعا وجود ندارد احتمال ندارد. احتمال تناقض هم محال است. می فرماید هر آنچه را که آنجا توجیه کردید در تناقض احتمالی، ما می توانیم همان توجیه را اینجا بیاوریم. فعلا در مقام رد و اشکال نیستیم اما یک نقض و نقدی وجود دارد و آن این است که در شبهه غیر محصوره توجیه دارد که موجب عسر و حرج می شود و در شبهه بدویه توجیه دارد که احتمال ضعیف است و اعتناء نمی شود. اما در شبهه اطراف علم اجمالی که شبهه محصوره باشد مخالفت با علم اجمالی یا مخالفت با حکم واقعی قطعی است. فرق دارد در نقض باید موردی که تنزیل می شود مشابه بشود، مشابهتی نیست. این جواب نقضی، اما جواب حلی: وجه جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی، و منجز بودن حکم ظاهری و منجز نبودن حکم واقعی. شرح آن فردا ان شاء الله.

تنجیز حکم به وسیله علم اجمالی ۹۴/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنجیز حکم به وسیله علم اجمالی

سه قول در تنجیز حکم به وسیله علم اجمالی

درباره تنجیز حکم به وسیله علم اجمالی سه قول وجود دارد، ۱. علم اجمالی مثل علم تفصیلی علت تامه برای تنجیز است. ۲. علم اجمالی در حد مقتضی است. یعنی فقط اقتضاء می دارد تنجیز را. ۳. تفصیل، به این صورت که علم اجمالی مقتضی است نسبت به موافقت قطعیه عملیه و علت تامه است برای حرمت مخالفت قطعیه عملیه. قول دوم مختار محقق خراسانی است، ایشان فرمودند که علم اجمالی مقتضی است و در حد ذات علم اجمالی انکشاف تام نیست، انکشاف ناقص است. و مرتبه حکم ظاهری محفوظ است. دلیلش همین بود که انکشاف ناقص است. و جریان اصل مانع ندارد چون موضوع برای جریان اصل آماده است. اما اشکال تضاد و تناقض با حکم واقعی قطعی را نقضاً و حلاً جواب می دهد. نقضاً نقض شد به شبهه غیر محصوره و حتی شبهه بدویه که گفتیم و کامل شد.

جواب حلی تناقض از طرف محقق خراسانی

اما جواب حلّی، محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در مقام جواب از اشکال استلزام تناقض که اگر علم اجمالی مقتضی باشد و موضوع برای حکم ظاهری فراهم باشد، اصل جاری بشود در نهایت تضاد به وجود می آید بین حکم ظاهری و حکم واقعی. محقق خراسانی در جواب از این اشکال می فرماید: تضادی در کار نیست. برای اینکه مرتبه حکم ظاهری در همه اطراف علم اجمالی محفوظ است. اما تفصیل آن: احکام واقعیه مشترک است بین عالم و جاهل در مرحله فعلیت. اما اگر علم حاصل شد برای مکلف حکم منجز می شود. اما اگر علم به حکم نبود، شک و جهل وجود داشت، آن حکم منجز نیست. با این مقدمه می بینیم اطراف علم اجمالی در حقیقت مجهول است. مکلف علم ندارد نسبت به هر طرفی از اطراف علم اجمالی که توجه بشود، متعلق جهل است. و علم در کار نیست علم که نبود تنجیزی در کار نیست، تنجیز که نبود اراده و کراهتی نیست. ما حصل فرمایش ایشان مطابق با معاییر کلامی، می فرماید: انشاء دو تا حکم موجب تضاد نمی شود. دو حکم مخالف که انشاء بشود در مرحله انشاء تضاد صورت نمی گیرد. چون نه بعث است نه تحریک است و نه عمل. اعتبار محض است. در مرحله فعلیت باز هم حکم برای همه مکلفین که اعلام شده است خود اعلام هم موجب تضاد نمی شود. تضاد ازحیث اراده و کراهت به وجود می آید. اگر یک عمل منجز بود و در واقع حکم واقعی حرمت بود یا نجاست بود، و برای مکلف هم معلوم بود اینجا کراهت محقق است. مکلف در انجام آن حکم کراهت دارد، انزجار دارد. نهی آمده. و در همین مرحله اگر یک حکم ظاهری جعل بشود بگوید اصل طهارت است، اگر در این مرحله حکم ظاهری اراده محقق شد این اراده و کراهت با هم برخورد می کنند. یعنی اگر اراده و کراهت نبود آن بعث و برانگیختن در برخورد وجود ندارد، اراده و کراهت نیرویی که سبب می شود برای برخورد عملی. تا اراده و کراهت نباشد هیچ تحریکی نیست. اراده و کراهت که محرک کار بود، برخورد عملی و تضاد ایجاد می کند. این اصل بیان محقق خراسانی در این مرحله. بعد می فرماید: اگر مکلف جاهل باشد، اراده ای

در کار نیست، حکم فعلی هم است ولی نیروی محرک نـدارد که اراده باشد یا کراهت. در واقع حکم است ولی مکلف جاهل است اراده و کراهت زمینه نـدارد. بعد تطبیق کنید، علم اجمالی تعلق گرفته است به نجاست یکی از این اناءها و ظروف. حکم واقعی نجاست است، اما مکلف وقتی که دست می گذارد روی اناء شـماره یک علم ندارد، جهل دارد. چون جهل دارد نیروی محرکه نـدارد اراده صورت نمی گیرد. اراده که صورت نگرفت یعنی همان تنجیز، تنجیزی در کار نیست. آن حکم واقعی سر جای خودش نگهـداری شـده. ارتباط با ما برقرار نمی کنـد. برای عمل و انجام داعی وجود نـدارد، محرک وجود ندارد. با این شرحی کـه داده شـد حکـم واقعی در یـک مرحله سـکوت قرار دارد، خـاموش است. حکـم واقعی در مرحله سـکون قرار دارد. تحرک در کار نیست چون نیروی محرکه ندارد و سـکون است. و در مقابل حکم ظاهری معلوم است و منجز است، و شـرط و ظرفش آمـاده است که شـک در حکم واقعی بود. بنـابراین حکم ظاهری متحرّک است نیروی محرکه پشت سـر آن است. علم که بـاعث بعث و تحریـک می شـود و حکم واقعی در حـالت سـکون است چون نیروی محرکه نـدارد. بنـابراین دو تـا محرّک برخورد می کند نه یک سـکون با یک متحرّک. در نتیجه حکـم واقعی که اراده پشت سر آن نیست هیچ گونه تحریکی ندارد، به عبـارت دیگر فعـال نیست، ساکت است و از طرفی هم حکم ظاهری منجّز است و فعال است و میـدان دار بلا معارض است. وقتی معـارض برایش می آمـد که طرف هم فعـال و متحرک بود. در نتیجه تـا آخر کـار تـا همان طرف آخری ده تا مورد بود فرض کردیم اطراف علم اجمـالی، تـا مـورد دهم که می رسـید همین حـالت است. آن مـورد دهم معلوم نیست علم نداریـد به حکم واقعی، جهـل به حکم واقعی. آیا این نجس است یا نیست، این جهل موضوع برای حکم ظاهری است. و حکم واقعی که علم نـداریم در همان جا بی تحرک است. بی تحرک بودن او به نفع ماست و مزاحمتی برای حکم ظاهری ایجاد نمی کند. این فرمـایش ایشـان تـا اینجا. یک متمماتی دارد که فرمود علم اجمالی مقتضـی است و در حـد اقتضاء می مانـد اگر مانعی در کار باشد. و اگر مانعی در کار نباشد طبیعتاً مقتضـی علت تامه می شود. کجا مانعی در کار است؟ در شبهه غیر محصوره که عسر و حرج است. در شـبهه محصوره مانع در کار نیست، پس در عمل ایشان هم یک تنجیزهایی برای علم اجمالی خیلی خفیف قائل است. که فهم کفـایه هم یعنی فهم اجتهـادی. این مطلب را کامـل کردیم. در یک جمله محقق خراسانی فرمود که علم اجمالی در مرحله ثبوت تکلیف مقتضی است.

ص: ۹۷

تناقض در کلام محقق خراسانی

که دیروز گفته بودم تنـاقض و یـا تضـاد بین کلاـم محقق خراسـانی در اینجـا و در بحث برائت و اشـتغال، آنجا می گویـد علم اجمـالی منجّز است اینجا می گویـد مقتضـی است. چطوری جمع کردیم؟ در مقتضـی منجز می شود اگر مانعی در کار نباشـد. اگر مانعی در کار بود مقتضـی است. پس جمع شـد. یعنی این علم اجمالی که مقتضـی است اگر مانعی نبود مثل عسـر و حرج می شود علت تامه، درمثال واقعی شـبهه محصوره مقتضی است و مانعی در کار نیست. مانع عسر و حرج و جریان اصل بود که مـانع از منجزیت بود. در شـبهه غیر محصوره عسـر و حرج مانع است و در محصوره جریان اصل مانع دارد و معارض است، در اطراف معـارض است در یـک طرف متعیناً ترجیـح بلا مرجـح است و در طرف معین در هر دو طرف اگر جاری کنیم تعارض می کنـد و بـا تعارض تساقط می کنـد. پس مانع مفقود است، مانع عسـر و حرج و جریان اصل بود. بنابراین در شـبهه محصوره علم اجمالی کالعلم التفصیلی. آن کلامی که در اشتغال گفته همان است.

سوال: آیا در شبهه غیر محصوره همه را می شود مرتکب شد؟

پاسخ: در شبهه غیر محصوره همه اطراف در مرحله اعلامی درست است ولی واقعی نیست، چون غیر محصوره است. همه اطراف قابل ارتکاب نیست. غیر محصوره این است که همه اطراف قابل ارتکاب نیست. ولی در سطح اعلام و اصل هر کجا هر طرفی را دیدید جاری کنید، محدودیت دارد. اما در واقع ارتکاب همه اطراف ممکن نیست لذا می شود غیر محصوره، و اگر همه اطراف ممکن بود که غیر محصوره نبود.

ص: ۹۸

سوال:

پاسخ: علم اجمالی است، مانع آن شبهه غیر محصوره بود که اگر عمل بکنیم به مقتضای علم اجمالی موجب عسر و حرج می شود. مانعش عسر و حرج بود. یا این بود که مانع علم اجمالی جریان اصل بود، اصل جاری می شود. اصل اگر جاری شد مانع از عملی کردن علم اجمالی است. اصل که آمد در شبهه موضوعیه موضوع مشکوک را از قلمرو علم اجمالی خارج می کند. مانع علم اجمالی دو چیز بود: عسر و حرج و جریان اصل.

نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه بحث علم اجمالی را مفصل عنوان می کند، تفصیل و توضیح بیشتر ایشان مربوط می شود به بیان فروع، فروعی را درباره علم اجمالی بحث می کند. بحث گسترده می شود. در ابتدای بحث می فرماید: درباره علم اجمالی بحث وجوب موافقت قطعیه یا موافقت احتمالیه مربوط است به بحث اشتغال و برائت. در اینجا به مناسبت حجیت قطع فقط از مخالفت قطعیه بحث می کنیم که آیا علم اجمالی سبب و علت می شود برای حرمت مخالفت عملیه قطعیه یا علت برای این حرمت نمی شود. و انگهی وجوه و اقوال و فروعات را شرح می دهد، در ضمن به شکل خلاصه آنچه از بیان ایشان استفاده می شود این است که می فرماید: علم اجمالی به معنای اجمال در متعلق به دو صورت است: صورت اول اجمال در متعلق و بر فرض خطاب تفصیلی. خطاب تفصیلی است، متعلق اجمال دارد، به این معنا که در اصل خطاب تردّدی نیست، می گوید اجتنب عن النجاسه، آنگاه در متعلق این خطاب تفصیلی تردّد به وجود می آید که این نجاست متعلق است به اناء شماره یک یا به اناء شماره دو. متعلق مجمل می شود. می فرماید: در این صورت مخالفت قطعیه عملیه یعنی عدم اجتناب از هر دو مورد از تمام اطراف علم اجمالی در پایان کار مخالفت با حکم شارع است. ولو مخالفت تدریجاً به وجود می آید. در مخالفت دفعی بودن و تدریجی بودن فرق نمی کند. بنابراین علم اجمالی علت تامه است نسبت به مخالفت قطعیه. اگر اشکال بشود که اینجا جایی برای اصاله الطهاره وجود دارد، چون اصاله الطهاره را در هر فرد جدا از فرد دیگر جاری می کنیم. در هر فرد که جداگانه اصاله الطهاره را جاری کنیم موضوع برای اصاله الطهاره هست، شک در تطهیر است. اگر این اشکال مطرح بشود، ایشان جوابی که داده است این است که ما در مثالی که داریم که علم به نجاست احد الانائین است، با اصاله الطهاره باید یک طهارتی را ثابت کنیم به این معنا که این نجاست را در واقع تغییر بدهیم و متبدلش بکنیم به طهارت. در واقع می شود تبدیل نجاست به طهارت. اگر اینگونه نباشد که اصل معنا ندارد و می دانیم که چنین چیزی خلاف واقع است. بنابراین اصل اگر جاری بشود در نهایت امر مخالفت با حکم قطعی شرعی شده است. لذا مخالفت قطعیه جایز نیست. اما از مخالفت احتمالیه تعرضی نیامده در کلام ایشان اینجا. صورت دوم خطاب مردّد و متعلق مجمل. می بینیم یک وجوبی است اجمال دارد که این وجوب متعلق است به دعاء عند رویه الهلال یا به وجوب صلوات عند ذکر اسم النبی، متعلق تردد دارد وجوب مردد است بین این دو مورد. یکی وجوب است یکی از این دو تا واجب است نمی دانیم، ولی این اجمال تنها در متعلق نیست، خطاب هم مردد است بین الخطابین. یک خطابی آمد و به هر دلیلی برای ما روشن نشد استماع نشد یا فهم اشکال پیدا کرد، اما علم حاصل کردیم که این خطاب یا این بود که «یجب علیک الدعاء» یا «یجب علیک الصلاه» حالا این تردید در خطاب مجامله بود، اهمال بود، از سوء فهم بود، هر عاملی که داشت کار نداریم. خطاب هم تردد پیدا کرد. در این صورت وجوه و اقوالی ذکر می کند بعد می فرماید: اقوی الوجوه عدم جواز مخالفت اطراف است. برای اینکه در این صورت در پایان کار امر

منتهی می شود به مخالفت حکم شرعی، مخالفت قطعیه در این صورت یعنی مخالفت حکم واقعی شرعی و مخالفت حکم شرعی در این جا عذر هم ندارد. چون که عذر فقط جهل به حکم واقعی است. و الان علم به حکم واقعی داریم، به تحقق حکم واقعی علم داریم، تردیدی در تطبیق است. تردید در تطبیق جهل به اصل تحقق حکم به وجود نمی آورد. اصل تحقق حکم را ما علم داریم، تردید در تطبیق داریم. بنابراین در این صورت هم مخالفت قطعیه عملیه حرام است و علم اجمالی علت تامه می شود نسبت به حرمت مخالفت عملیه قطعیه. (۱) در اینجا اسمی از موافقت احتمالیه یا وجوب موافقت احتمالیه یا وجوب مخالفت قطعیه به میان نیامده. لذا بعضی از محققین در تلقی رأی شیخ انصاری اختلاف نظر دارند که اینجا با بحث اشتغال تطبیق نمی کند و ان شاء الله رأی محقق نائینی را که بیان بکنیم به آن اختلاف نظر در برداشت محقق نائینی با محقق عراقی از بیان شیخ انصاری اشاره می کنیم، شیخ انصاری بیان شریف شان کامل شد. در یک جمله ایشان می فرماید علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه عملیه علت تامه است. و اما رأی و نظر محقق نائینی و سیدنا الاستاد ان شاء الله جلسه آینده.

۱- فرائد الاصول، ج ۱، ص ۶۹.

منجزیت علم اجمالی ۹۴/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزیت علم اجمالی

نظر محقق نائینی درباره منجزیت علم اجمالی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را مفصل و مبسوط ضمن مقدماتی بحث کرده است که ما حصل فرمایش ایشان بیان می شود و آن از این قرار است، می فرمایند: در صورتی که علم اجمالی نسبت به حکمی تعلق بگیرد، مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست. غایه ما فی الباب بعضی از اطراف علم اجمالی ممکن است مرتبه حکم ظاهری محفوظ باشد که جهل به حکم واقعی است اما نسبت به تمامی اطراف علم اجمالی مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست. به عبارت دیگر مرتبه حکم ظاهری با وجود علم اجمالی محفوظ نیست هرچند در بعضی از اطراف علم اجمالی جهل به حکم واقعی وجود دارد و مرتبه حکم ظاهری محفوظ است ولیکن در صورت جریان اصل در تمامی اطراف علم اجمالی تا بدانجا که مخالفت قطعیه به وجود بیاید به هیچ وجه مرتبه حکم ظاهری محفوظ نخواهد بود. برای اینکه حکم ظاهری اگر تا مرحله مخالفت قطعیه زمینه داشته باشد و جا داشته باشد حکم ظاهری با علم اجمالی به حکم مخالف در تضاد قرار می گیرد، موجب تناقض می شود و با علم اجمالی در تضاد و تناقض قرار گرفتن معنایش این است که مرتبه حکم ظاهری با وجود علم اجمالی محفوظ نیست. و می فرماید: اگر در بعضی از اطراف اصل جاری بشود و حکم ظاهری اعلام بشود، مانعی ندارد. منتها در شبهه محصوره جریان اصل به مشکل برمی خورد، مشکلش ترجیح بلا مرجح و تعارض است. به این معنا که اگر شک داشته باشیم یکی از این دو ظرف نجس است، اگر به طور معین اصاله الطهاره را نسبت به ظرف شماره یک جاری بکنیم ترجیح بلا مرجح است. و در صورتی که ترجیح معینا جاری نشد و هر کدام یکی از این ظرف را که بخواهیم مورد اصاله الطهاره قرار بدهیم اصاله الطهاره تعارض می کند. پس براساس تعارض بین اصول و براساس ترجیح بلا مرجح اصل در بعضی از اطراف علم اجمالی هم جاری نمی شود. اما اگر فرض شود که بعضی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج بشود یا از اثر بیافتد، تاثیری نداشته باشد، در این صورت مرتبه حکم ظاهری محفوظ خواهد بود و اصل جاری می شود هرچند مخالفت احتمالیه انجام شده است که اشکالی ندارد و همچنین موافقت احتمالیه صورت می گیرد که برای ما می تواند کافی باشد. مثلا می فرماید اگر دو ظرف مشتبه بشود به نجاست بول، یک قطره بولی افتاده نمی دانیم در ظرف شماره یک افتاده است یا در ظرف شماره دو. و پس از آن یک قطره بول دیگر بار دوم افتاد به ظرف شماره یک، اینجا ظرف شماره یک متنجس می شود یقینا و متعینا و جای شبهه در آن نیست و لازم الاجتناب است. در این صورت نسبت به ظرف شماره دو اصاله الطهاره جاری می شود، برای اینکه معارض دیگر ندارد، در ظرف شماره یک اصل جاری نیست چون اثر ندارد. اصل که از اثر افتاد خارج از محدوده می شود و جریان اصل زمینه ندارد. اصلی که درباره ظرف شماره دو در نظر گرفتیم بلا معارض می ماند. و همینطور اگر یکی از دو ظرف از محل ابتلاء خارج بشود یا یکی از دو ظرف به زمین ریخت، در آنجا به ظرف باقیمانده می توانید اصل جاری کنید. در نهایت امر می فرماید: صحّ ما قال به العلامه الانصاری، بعد از این تحقیقات می فرماید درست است آنچه را که شیخ انصاری فرمودند که تصریح می کند که علم اجمالی علت تامه است نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و مقتضی است نسبت به موافقت عملیه قطعیه.

(۱) در نتیجه رأی محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه مطابق است با رأی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۴۹ تا ۶۲.

سوال:

پاسخ: ما درباره تنجز علم اجمالی گفتیم که اگر دو ظرف مشتبه باشد یکی از محل ابتلاء خارج بشود، شرط خروج از محل ابتلاء این است که علم اجمالی تنجزش کامل و این دو تا را شامل نشده باشد. اگر علم اجمالی تنجزش تمام شد و هر دو را شامل شد و قطعی شد، ما یکی را از محل ابتلاء خارج کردیم این خروج از محل ابتلاء فائده ندارد و تنجیز کامل شده است. مثال میرزای نائینی قدس الله نفسه الزکیه دو تا ظرف است که یکی شماره یک و شماره دو متنجس به بول شد. اما یکی از این دو ظرف یک قطره خونی در آن ریخت بلا اختیار، نجس است و متعین می شود و اصل معنا ندارد. آن یکی که ظرف شماره دو است بلا معارض است و اصاله الطهاره آنجا جاری می کنیم.

نظر سید الخوئی در مورد منجزیت علم اجمالی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: علم اجمالی که به وجود بیاید جعل ترخیص در اطراف علم اجمالی ممکن نیست. علم اجمالی همان علم تفصیلی است از نظر قوت و اعتبار. یک شکی در متعلق به وجود آمده ارزش علم را پایین نمی آورد. به قدرت و توان علم ضربه نمی زند. بنابراین اطراف علم اجمالی متعلق علم اجمالی است. علم اجمالی به آن اطراف تعلق گرفته است. در صورت وجود علم جایی برای دلیل یا اصل یا مرخص وجود ندارد. به هیچ وجه ترخیصی نیست اطلاقا. بعد می فرماید اما مقایسه علم اجمالی با شبهه بدویه یک مقایسه مع الفارق است. برای اینکه احکام در حد ذات خودش که با هم تعارض ندارند و تنافی ندارند. احکام اعتبار محض است اما تنافی احکام یا در مبدأ است و یا در منتها. منظور از مبدأ مقام علت که از آن تعبیر می کنیم به ملاک و مصلحت و مفسده. و منظور از منتها در احکام مقام امتثال است. تعارض بین احکام در این دو مرحله به وجود می آید نه من حیث هو حکم و من حیث هو اعتبار محض.

نکته

پس از این توضیح توجه کنید نکته این است که براساس قواعد عدلیه که احکام تابع مصالح و مفاسد است، توجه کنید که مصالح و مفاسد در احکام واقعیه در متعلق وجود دارد. و مصالح و مفاسد در احکام ظاهریه در خود حکم وجود دارد. بنابراین در مبدأ بین حکم ظاهری و حکم واقعی اصلا تنافی نیست. چون مصلحت و مفسده در احکام واقعیه در متعلقات است و مصالح و مفاسد نسبت به احکام ظاهریه در خود نفس احکام است. در تناقض وحدت موضوع را شرط می دانیم. و اما در منتها در مقام امتثال می بینیم که هر کجا جهل وجود داشته باشد و شک، مرتبه حکم ظاهری محفوظ است ولی اگر علم آمد وصول حکم شده، شک در وصول حکم نیست پس از وصول حکم زمینه برای حکم ظاهری نیست. و می فرمایند: حکم ظاهری مرتباً در طول حکم واقعی است. شرع که جعل می کند حکم واقعی را برای افعال در مرتبه اول جعل می کند و اعلام می کند. و اگر علم به جعل و اعلام حاصل نشد، پس از عدم ادله معتبره نسبت به حکم واقعی طبیعتاً شک و تردید درباره حکم ظاهری به وجود می آید. لذا مرتبه حکم ظاهری همیشه متأخر است. در این فرض پس از آنکه علم اجمالی نسبت به تکلیف وجود دارد حکم وصول شده است و پس از وصول حکم واقعی جایی برای حکم ظاهری نخواهد بود. لذا شبهه بدویه وقتی جا دارد که شکی باشد در حکم واقعی، اگر شکی در کار نباشد و وصول شده باشد شبهه بدویه و جعل حکم ظاهری زمینه ندارد. بعد می فرماید: اما درباره شبهه غیر محصوره که در عمل فقهاء تسالم دارند بر اینکه در اطراف شبهه غیر محصوره اصل جاری است. و رتبه حکم ظاهری محفوظ است. می فرماید: اینجا نقض ممکن است منتها برای مبانی دیگر یا مبنای محقق خراسانی ممکن است. مبانی دیگر که می گویند علم اجمالی در اطراف شبهه غیر محصوره منجز نیست، که اصل جاری می شود. برای آن مبانی اشکال وارد است. اما بر مبنای ما که می گوییم اصل در اطراف علم اجمالی قطعا اطلاقا جاری نمی شود. شبهه محصوره باشد یا غیر محصوره. علم اجمالی منجز است قلت و کثرت اطراف علم را کم و زیاد نمی کند. علم علم است با همان قاطعیتش، یک جا اطرافش کم است و محصوره است و یک جا اطرافش زیاد است و غیر محصوره است. در وجود و تحقق علم و تاثیرگذاری علم قلت و کثرت اطراف تاثیرگذار نیست. پس از این با یک استدراکی قضیه جریان اصل در اطراف شبهه غیر محصوره را توضیح می دهد، می فرماید: در شبهه غیر محصوره هم ترخیص دلیل ندارد، علم است. ترخیص در برابر علم زمینه ندارد. اما اگر شبهه غیر محصوره شد که موافقت قطعیه امکان نداشت و یا اینکه موافقت قطعیه موجب عسر و حرج بود، در این دو صورت سلب قدرت می شود از مکلف و پس از عدم قدرت برای مکلف تکلیف از اساس منتفی می شود و دلیل انتفاء تکلیف فقدان قدرت است نه چیز دیگر که بگوییم اصلی جاری می شود. از این رو پس از که فقدان قدرت و عدم وجود قدرت در کار بود، در اطراف دیگر علم اجمالی که محل دسترسی و قدرت قرار داشته باشد اصل جاری می شود. چون که کلّ اطراف که در قلمرو قدرت نبود تکلیف از مکلف نسبت به موافقت قطعیه ساقط و سلب است. از این رو نسبت به اطرافی که در دسترس است اصل جاری می شود از این جهت است نه اینکه علم اجمالی منجز نیست، از جهت عدم منجزیت علم اجمالی در اطراف شبهه غیر محصوره نیست بلکه از جهت سلب قدرت مکلف نسبت به موافقت قطعیه عملیه است. بنابراین می فرماید: اگر در بحث های ما برخورده باشید که علم اجمالی در اطراف شبهه غیر محصوره منجز نیست منظور و مراد این حقیقت است که منجزیت علم به جای خودش ولی الان که اصل جاری می شود و علم مانع از جریان اصل نمی شود به جهت اینکه تکلیف نسبت به موافقت قطعیه محال است، قدرت بر موافقت قطعیه عملیه وجود ندارد. (۱) این مطلب تمام شد. و اما نتیجه ای که گرفتیم در یک جمله رأی و نظر ایشان این است که علم اجمالی علت تامه است نسبت به

موافقت قطعیه و حرمت مخالفت عملیه. در شبهه غیر محصوره که می گوییم اصل جاری می شود به جهت سلب قدرت مکلف است و الا علم اجمالی منجزیت خودش را دارد که علم است و با علم تفصیلی در منجزیت فرقی ندارد. اجمال در متعلق علم را صدمه نمی زند.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۷۸ تا ۸۱.

اما تحقیق وجود نکات مشترک

تحقیق این است که نکـات مشترکی وجود دارد و بعضـی از نکـاتی که به ظاهر قابل جمع نیست با یک مقـدار دقت قابل جمع خواهـد بود. براسـاس مسـلک ما که سـعی این است که جمع و تلفیق بین آراء صورت بگیرد نه رد و تفریق، نکات مشترک را اعلام کنیم. ۱. منجزیت علم اجمـالی فی الجمله مورد اتفاق همه صاحبنظران است. ۲. جریان اصل و ارتکاب نسـبت به اطراف علم اجمـالی در شـبهه غیر محصوره جـایز است و مورد تسالم صاحبنظران است. اما در شـبهه بـدویه که گفتیم اصل جاری می شود نکته این است که شـبهه بـدویه شـبهه ا طراف علم اجمالی نیست. در شـبهه بدویه علم اجمالی در کار نیست، بحث اصـلا درباره شـبهه بدویه نیست. در تقسـیم شـبهات شـبهه بدویه را کجا قرار می دهید، می گویید شـبهه اما بدویه و اما شـبهه اطراف علم اجمالی. در مقابل هم است. یا شـبهه بدویه است که علم اجمالی در کار نیست، یک شـبهه ابتدائی است. در آنجا بحثی از تنجیز علم اجمالی زمینه نـدارد. علم اجمالی در کار نیست. یک شک بدوی محض است. شک در وجوب اسـتعاذه در صـلاه، علمی نـداریم و سـابقه نـداریم، علـم اجمـالی نیست. پس شـبهه بـدویه از اسـاس خـارج از این بحث است. و امـا در شـبهه غیر محصوره در نتیجه تمـامی صـاحبنظران می گوینـد که در شـبهه غیر محصوره اصـل جـاری می شود منتها یا اصـلا علم اجمالی منجز نیست علی المبنـا و یـا اینکه منجز است ولی به مـانع برمی خورد. نتیجه یکی است، همه با هم قائلنـد که در اطراف شـبهه غیر محصوره اصـل جـاری می شود. ۳. در شـبهه محصوره که کـار به جـایی کشـیده می شود که مخـالفت قطعیه می شود اگر اصل جاری شود. مشـهور بلکه مسلم این است که در شبهه محصوره اگر اصل در تمامی اطراف جاری بشود منتهی می شود به مخـالفت قطعیه عملیه. رتبه حکم ظـاهری در جـایی که مخـالفت قطعیه عملیه با واقع باشـد، وجـداناً محفوظ نیست. چون مرتبه حکم ظـاهری شـک در حکم واقعی است. در صـورت مخـالفت قطعیه بـا حکم واقعی آنجـا شـک در حکم واقعی نیست بلکه مخـالفت قطعی بـا حکم واقعی است. بنابراین در ظرف مخالفت قطعیه عملیه شک در حکم واقعی نیست، قطع به خلاف حکم واقعی است. مرتبه حکم ظاهری وجدانا محفوظ نیست.

راه جمع نظر محقق خراسانی

رأی محقق خراسانی را اینجا چگونه می توانیم جمع کنیم؟ راه دارد، راه جمع با رأی محقق خراسانی که ایشان فرمودند علم اجمالی مقتضی است و اگر به مانع برنخورد علت تامه می شود. در شبهه محصوره به مانع بر نمی خورد، عدم مانع است. مقتضی با عدم مانع می شود علت تامه. در شبهه محصوره به مانع برنمی خورد که مانع جریان اصل. اصل جاری نمی شود به دلیل تعارض و ترجیح بلا مرجح. بنابراین اصل که جاری نشد علم مقتضی بودنش به ضمیمه عدم مانع می شود علت تامه، شبهه محصوره واجب الاجتناب. بنابراین تمامی آراء جمع و تلفیق شد و نتیجه همه به طور قطعی اعلام شد و به طور خلاصه هم برای شما بیان شد.

دو مرحله نقش علم اجمالی نسبت به ثبوت و سقوط تکلیف

این تا به اینجا مرحله منجزیت یا نقش علم اجمالی نسبت به ثبوت تکلیف. مقام دوم نقش علم اجمالی نسبت به سقوط تکلیف که امتثال اجمالی کفایت می کند یا کفایت نمی کند ان شاء الله فردا.

مقام دوم کفایت امتثال قطعی اجمالی ۹۴/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقام دوم کفایت امتثال قطعی اجمالی

بحث در دو مقام بود نسبت به علم اجمالی، مقام اول مربوط می شد به ثبوت تکلیف به وسیله علم اجمالی، مقام دوم مربوط است به بحث از سقوط تکلیف به وسیله علم اجمالی. به این معنا که اگر علم به تکلیف داشته باشیم و در مرحله امتثال تکلیف را به نحو معین انجام ندهیم در ضمن چند فرد مردد انجام بگیرد، این صورت از مسئله را می گوییم امتثال قطعی اجمالی.

ص: ۱۰۴

دو حالت

به طور طبیعی امتثال اجمالی در دو حالت انجام می شود: حالت اول عبارت است از امتثال اجمالی بدون تمکن از امتثال تفصیلی که تنها یک راه داشته باشیم برای امتثال و آن امتثال اجمالی باشد. در این صورت از مسئله جایی برای بحث نیست، مطمئنا اگر فقط امتثال اجمالی میسور باشد و امتثال تفصیلی ممکن نباشد، وظیفه متعین است و جایی برای سوال و اشکال وجود ندارد. اما حالت دوم امتثال قطعی اجمالی در صورتی که امتثال تفصیلی ممکن باشد. محور بحث این است که آیا این امتثال اجمالی کفایت می کند که گفته می شود علم اجمالی موجب سقوط تکلیف می شود یا نمی شود. مثلا اگر کسی جهت قبله را تشخیص نداده باشد می تواند به سه جهت یا چهار جهت نماز بخواند امتثال قطعی اجمالی انجام شده است. ولیکن در همین حالت ممکن است فحص بکند از قبله و تشخیص قبله هم ممکن باشد و امتثال تفصیلی میسور باشد. آیا در این صورت از مسئله امتثال اجمالی درست است یا درست نیست؟ طرح مسئله را فهمیدیم. و اما شرح مسئله: محقق خراسانی

قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: کفایت امتثال اجمالی با تمکن از امتثال تفصیلی در توصلیات درست است بلا اشکال. معلوم است برای اینکه در توصلیات ملاک کار حصول غرض عمل است. حصول غرض عمل محقق می شود در ضمن امتثال اجمالی قطعا و هیچ شبهه ای ندارد. مثلا اگر مولی بفرماید «اکرم العالم المحقق» و شما درباره مصداق آن تردید بکنید که این عالم محقق زید است یا عمرو، در این صورت اکرام از توصلیات است و از تعبدیات نیست، می توانید هر دو آن شخص را که مورد تردید قرار گرفته اند اکرام بکنید و اشکالی زمینه ندارد. و یا در احکام وضعیه مثلا دو ظرف آبی است یقین دارید یکی از این دو آب مطلق است و دیگری هم آب پاک است ولی ممکن است آب گلاب یا ابی باشد که ظاهرش مضاف نیست، شک می کنید که این یکی آب مطلق است یا آن یکی، از هر دو آن آب استفاده می کنید، قطعا ازاله نجاست شده است، شک ندارید در حکم وضعی و توصلی و در هر دو قصد قربت لازم نیست.

ص: ۱۰۵

اشتراک حکم وضعی و توصلی

وضعی و توصلی اشتراکی که دارند این است که قصد قربتی لازم ندارد. در توصلیات و وضعیات شک و شبهه ای وجود ندارد که امتثال قطعی اجمالی کفایت می کند و برائت ذمه حاصل می شود و تکلیف ساقط می شود.

اما دو قسم تعبدیات

اما درباره تعبدیات، تعبدیات به طور کل در مقام امتثال اجمالی به دو قسم تقسیم می شود: قسم اول تعبدیاتی که امتثال آن مستلزم تکرار نیست. در امتثال قطعی اجمالی تکرار به عمل نمی آید. مثل اینکه یک عمل مرکب است ذی اجزاء، شک در وجوب کمیتی آن عمل مرکب داشته باشیم. که مثلا صلاه ده جزءاش واجب است یا یازده جزء. در این صورت امتثال تفصیلی هم ممکن است با مراجعه به مقلَّد یا به مراجعه به نصوص، می شود تشخیص داد و تعیین کرد که این واجب ده جزء است یا یازده. مراجعه نکنیم، بدون مراجعه همان یازده جزء را انجام بدهیم. عمل عبادی انجام می شود و قطع اجمالی به انجام صورت می گیرد ولی به شکل اجمال. در این صورت هم می فرماید: جایی برای شبهه و اشکال وجود نداشته باشد. که امتثال قطعی است و در این امتثال می بینیم که امر دائر است بین اقل و اکثر. در صورتی که امر دائر بین اقل و اکثر باشد از یک سو صدمه به قصد قربت وارد نمی شود می تواند اقل را قصد کند قربه الی الله و اکثر را هم قصد کند رجاءً به اشکالی برنمی خورد. عمده ترین نکته در عبادات شرط اصلی قصد قربت است که قصد قربت انجام می گیرد و هیچ اشکال دیگری هم وجود ندارد. ظاهرا حسب تتبعی که به عمل آمده است نظر مخالفی هم در این رابطه وجود ندارد. و اما اگر امتثال قطعی اجمالی موجب تکرار عبادت بشود، امر دائر باشد بین متباینین مثلا یقین داریم که یا نماز جمعه واجب است در روز جمعه یا نماز ظهر. دو تا متباینین هستند و باید تکرار بشود و در ضمن یکی محقق نخواهد شد. هم باید نماز ظهر را بخوانیم و هم نماز جمعه را بخوانیم و در پایان چیزی که حاصل می شود این است که قطع اجمالی به امتثال. چون که فرض مسئله این است که یکی از این دو تا واجب است و ما هر دوتایش را انجام دادیم، قطع داریم به امتثال اجمالی. و یا جای دیگر که باز هم موجب تکرار می شود نماز در چهار جهت قبله است. شک داریم قبله کدام طرف است، به سه جهت به قولی به چهار جهت به قولی نماز می خوانیم در پایان قطع به امتثال اجمالی حاصل می شود ولی عمل تکرار شده است. همه این صور از مسئله با تمکن از علم تفصیلی است. اگر تمکن از علم تفصیلی نباشد که این امتثال اجمالی بلا اشکال کفایت می کند. در این صورت اشکال وجود دارد، اشکال این است که گفته می شود که اصحاب اتفاق دارند بر اینکه اگر امتثال قطعی اجمالی در صورت تمکن از امتثال تفصیلی موجب تکرار بشود جایز نیست. این اشکال اصلی است. در صورت اتفاق مساوی است با اجماعی که در اصطلاح فقه است. محقق خراسانی می فرماید در صورتی که امتثال اجمالی موجب تکرار هم بشود باز هم می توانیم بگوییم که امتثال قطعی اجمالی کافی است. برای اینکه اولا اجماع منقول است و ثانیا اجماع مدرکی است. برای اینکه ما در فحص مان رسیده ایم به این نکته که در تکرار عبادات اشکال می شود که وجوه قربیه رعایت نمی شود.

چهار قسم وجوه قربیه

وجوه قربیه چهار وجه است: ۱. قربه الی الله که قصد امر به آن می گوییم. یک عمل عبادی را انجام می دهیم به قصد امتثال امر مولی. کلمه قربیه که به کار می رود اصطلاح فقهی است که نتیجه این وجوه است. نتیجه امتثال امر می شود قرب الی الله. اگر شما نماز را برای افراد بیان کردید که قربه الی الله قصد کنید مردم معنای قربه الی الله نمی فهمند، خیلی با سوادهای ابتدائی می گویند به خدا نزدیک می شویم، این معنای قربه الی الله این نیست. معنای قربه الی الله امتثال امر که نتیجه امتثال امر قرب الی الله است. نتیجه اش چون خیلی مهم بوده عمل به اسم نتیجه شهرت یافته است. ۲. قصد عنوان، قصد عنوان عبارت است از عناوین اختراعیه شرعیه یا از عناوین انتزاعیه. عناوین اختراعیه شرعیه مثلا قصد می کنید که نماز می خوانم این عنوان صلاه یک عنوانی است از عناوین اختراعیه شرعیه. و همچنین انتزاعیه می شود یک جزئی از اجزاء نماز را سوره را مثلا می خوانید به قصد جزئیت. همه این ها قصد لازم دارد لذا ما دو تا تعریف داریم وجوه قربیه و وجوه قصدیه، همه شان هم قصد لازم دارد هم نتیجه اش وجوه قربیه یا قصدیه در عبادت. ۳. قصد وجه، قصد وجه عبارت است از قصد حکم عمل، مثلا این نماز را می خوانم برای اینکه به قصد واجب.

دو قسم وجه از نظر شیخ صدرا

استادنا العلامه شیخ صدرا باکویی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید قصد وجه دو صورت دارد: صورت اول قصد وجهی که وجه غایت باشد برای عمل. «أقرأ هذا الصلاه لوجوبها» وجه غایت باشد. قسم دوم این است که وجه صفت باشد. من این نماز را می خوانم به قصد اینکه صلاه واجبه. ۴. قصد تمییز، قصد تمییز این است که خود عمل یا جزء از اجزاء عمل انجام بشود به قصد اینکه این عمل خاص را انجام می دهم متمایز از غیر. به عبارت دیگر تمییز تشخیص انحصاری است. این چهار وجه از وجوه قربیه است که در اصطلاح فقهاء ذکر می شود.

اعتبار این وجوه

اما درباره اعتبار این وجوه باید توجه کرد امتثال امر با این وجوه به عبارت دیگر رعایت این وجوه قطعا مطلوبیت دارد و حسن و از فضل و فضیلت به حساب خواهد آمد، شک در مطلوبیت این وجوه نداریم. اما آنچه مورد بحث است این است که آیا الزامی هم است یا نیست؟ آنچه که در بحث های فقهی و همچنین اصولی علی التحقیق پیش صاحبنظران به اثبات رسیده است عقلاً ـ و شرعاً بالاجماع این است که قصد امر واجب است، براساس اختلاف مبانی، مبنای محقق خراسانی این است که عقلا واجب است و بر اساس مبنای سیدنا الاستاد شرعا واجب است. در اصل و جوب قصد امر شبهه و اختلافی نیست بلکه از اجماع هم بالا ـ تر است و مورد تسالم است. و اما در مورد وجوه دیگر که سه وجه دیگر بود، اختلاف نظرهایی است بعضی از صاحبنظران مثل محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه قصد وجه را برجسته ساخته و می توان گفت که الزاما باید قصد وجه صورت بگیرد. اما آنچه که مهم است این است که قصد وجه و قصد تمییز و قصد عنوان بلا شبهه از وجوه قربیه است ولیکن دلیل خاصی به عنوان نصّی یا دلیل خاص عقلی داشته باشیم که این عناوین را برای ما به عنوان یک واجب به اثبات برساند نداریم. در ادله که فحص کنیم بر می خوریم به وجوهی که کلّ آن استحسانی است. اما وجهی که به عنوان یک وجه معتبر یا دلیلی باشد برنمی خوریم. مثلاـ یکی از وجه ها گفته می شود که اگر قصد وجه در کار نباشد ممکن است سرایت بکند به قصد امر یعنی عمل به عنوان واجب صورت نگیرد، یک واجب بشود مثل یک کار مباح. خب معلوم است که این وجه استحسانی است برای اینکه قصد امر بود کافی است و خلأ را پر می کند. بلکه گفته می شود اینها دلیل خاص ندارد اما قصد امر که مورد تسالم است و وجوب و جزئیت آن به حکم عقل و شرع قطعی است، قصد امر این قصود دیگر را هم شامل می شود. قصد امر این قصدها را در ضمن مندرج می کند ولو در شکل اجمال. ما که مثلا نماز را قصد می کنیم قربه الی الله، وجوبش می آید، تعیینش می آید، عنوان هم می آید ولو اجمالا. بنابراین این قصود خاص دلیل خاص که ندارند و قصودش استحسانیه است بلکه خود قصد امر تمام این قصود دیگر را در ضمن شامل می شود.

اشکال و جواب

محقق خراسانی می فرماید: درباره قصد امر که بحث نداریم، اشکالی که مطرح می شود از این قرار است که قصد وجه و قصد تمییز صورت نمی گیرد، مضافا بر اینکه گفته می شود که تکرار در عبادت لعب به امر مولی است. امر مولی با آن عظمت این تکراری که ظاهر خوبی ندارد، بازی کردن به امر مولی است. و طبیعتاً لعب به امر مولی از مصادیق بارز هتک است و لا یجوز. و کسانی که این اشکال را مطرح کرده اند احیانا می گویند ممکن است گاهی تکرار یک نماز بشود صد نماز، این دیگر واقعا بازی کردن است، لعب است و کار بیهوده است. در برابر امر مولی اگر لعبی صورت بگیرد منجر می شود به هتک حرمت امر مولی، و هتک حرمت امر مولی منجر می شود به هتک حرمت خود مولی و قد یستتبع مخاطر کثیره. اما خلاصه جواب این است که می فرماید: قصد قربت قطعا است و قصد و جه هم در ضمن امتثال اجمالی صورت می گیرد چون هر یکی را رجاءً واجب نیت می کند. اما قصد تمییز هرچند محقق نمی شود ولیکن قصد تمییز هیچ دلیلی ندارد. برای اینکه در اخبار و روایات چیزی که به قصد تمییز اشاره کند در اختیار ما نیست. و در اینجا صحبت از اطلاق مقامی و انواع سکوت ان شاء الله فردا.

کفایت امتثال قطعی اجمالی با تمکن از علم تفصیلی ۹۴/۰۸/۲۵

ص: ۱۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفایت امتثال قطعی اجمالی با تمکن از علم تفصیلی

رأی محقق خراسانی نسبت به کفایت امتثال قطعی اجمالی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که امتثال قطعی اجمالی کافی است ولو در تعبدیات باشد ولو تعبدیات مستلزم تکرار باشد. برای اینکه در امتثال قطعی اجمالی قصد امر متمشی می شود و وجوه قربیه دیگر ملزمی ندارد هرچند قصد وجه هم در ضمن قصد امر تحقق خواهد یافت اما در امتثال اجمالی قصد تمییز محقق نمی شود که اشکالی ندارد. برای اینکه در آثار و اخبار که مراجعه کنیم نسبت به قصد تمییز هیچ اثری نیست و اشاره ای به قصد تمییز به عمل نیامده است. در عین حال که قصد تمییز از امور مغفول عنهاست.

امور مغفول عنها

باید توجه کرد که مولی که در مقام بیان قرار می گیرد شرائط و اجزاء به دو صورت است: صورت اول شرائط ارتکازی یعنی مولی در مقام بیان است عمل شرطی دارد ولی آن شرط مرکوز فی الاذهان است عند المخاطب.مثل اینکه مولی بگوید «احلّ الله البیع» (۱) جزء شرائط ارتکازی بیع سلامت مبیع است. برابری ارزش است. صورت دوم شرائط درم قام بیان مغفول عنهاست، مورد غفلت مخاطب است. مخاطب به آن شرائط توجه ندارد. در همان مثال احل الله البیع قبض فی المجلس یا قبض فی مده معینه شرط لزوم بیع است. مخاطب غافل است، این دو صورت هر دو حکم خاصی دارد. صورت اول که شرط ارتکازی باشد و مولی در مقام بیان هرچند مولی آن شرط ارتکازی را تصریح نکند با آن هم در عمل معمول به دخل خواهد داشت. چون که وجود شرط بین مولی و مخاطب مرتکز بوده است. و در این صورت اگر پس از بیان شک به وجود بیاید که آن شرط ارتکازی مطلوب است یا نیست، اصل لفظی و عملی آن شرط را مطلوب اعلام می کند. هم اطلاق شامل می شود اطلاق مقام بیان و هم قاعده اشتغال اقتضاءمی دارد که آن شرط انجام بگیرد. و اما اگر شرط مغفول باشد در این صورت مولی در مقام بیان اگر آن شرط را از مامور می طلبد و مورد طلب مولی است و جزء مطلوب قرار دارد باید بیان بکند. آن نکته ای که در مقدمات حکمت خوانده ایم توضیحش این جا کامل شد. شرط مغفول را که مورد نظر و طلب مولی باشد باید بیان کند. اگر بیان نکند سکوت مولی در این وضعیت نفی آن اشتراط را اعلام می کند. اگر اشتراط بود باید بیان می شد، و اشتراط باشد و بیان نباشد مخلّ غرض مولی است. الان که سکوت صورت گرفته است و بیان در آن رابطه نیامده است، در این فرض مقتضای اطلاق مقامی نفی آن اشتراط است. و اگر در مقام شک و تردید قرار بگیریم که این قصد تمییز مثلا شرط است در عبادت یا شرط نیست، می بینیم قصد تمییز از شروط مغفول عنها است. اگر شرط بود بیان می شد، الان که بیان نشده است پس شرط نیست. و اصل لفظی و عملی اقتضاء می دارد عدم اشتراط عبادت به قصد تمییز را. اصل لفظی اطلاق و اصل عملی برائت. با این توضیحی که داده شد فهمیدیم که منظور محقق خراسانی از آن بیان کوتاه و پر بار خودشان که فرمود در اخبار و آثار از قصد تمییز لا عین و لا اثر، اگر دخل در غرض داشت بر مولی بود که تنبه بکند. این متن کوتاه با این توضیح کامل شد. در نتیجه قصد تمییز در امتثال قطعی اجمالی هرچند محقق نمی شود ولیکن این قصد تمییز دلیل ندارد، وجهی پیدا نکردیم که قصد تمییز در صحت عبادت و اتیان و امتثال عبادت شرط باشد. بنابراین امتثال قطعی اجمالی کافی است اعم غیر

تبعدی از توصلی و وضعی و عبادیات باشد اعم از اینکه مستلزم تکرار بشود یا مستلزم تکرار نشود.

ص: ۱۱۰

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

سوال:

پاسخ: گفتیم وجوه قربیه قطعا مستحسن است، حسنش مورد اتفاق نظر است. و دلیل اختصاص به روایات ندارد. ممکن است از تناسب حکم و موضوع خود عبادت و ممکن است براساس علاقه عبودیت و مولویت و ممکن است براساس احتیاط دینی و از این قبیل دلیل برای قصد تمییز بیاورد که دیروز گفتم ادله ای که برای اثبات این دسته از وجوه قربیه گفته می شود همه این امور استحسانی است، دلیل نیست. محقق خراسانی می فرماید در اخبار و روایات اثری از قصد تمییز دیده نمی شود. نکته دوم در ارتکاز ارتکاز عرفی است، برای عامه مردم است. مثال را در بیع زدم ارتکاز عقلائی و عرفی بین عامه مردم اگر بود یک شرط، کانما بین مولی و مخاطب بیان مسلم است و نیاز به بیان ندارد. و اما اطلاق را گفته ایم که اطلاق در تاثیرگذاری دو صورت است: گاهی اطلاق به معنای شمول است و رفض القیود و شمول و فراگیری زیاد می شود. و گاهی اطلاق به معنای این است که اگر یک قید احتمالی در نظر آمد و احتمال دادیم این قید دخالت دارد آن اطلاق می گوید قید احتمالی در کار نیست. جامع هر دو رفض القیود است، گاهی رفض القیود نتیجه اش شمول می شود و گاهی رفض القیود نتیجه اش این می شود که آن قید احتمالی را شمول ندهیم.

سوال:

پاسخ: منظور از شرط این بود که آن شرط جزء عمل عبادی است، در ارتکاز مخاطب جزء عمل عبادی است. اما اطلاق قید در قلمرو خود نمی آورد اطلاق شمول می آورد، آن عمل مورد طلب را با جزء و شرطش شامل می شود. قید در اطلاق این است که یک قسمت از قلمرو اطلاق را تضییق کند اما شرائطی را که اطلاق فرا می گیرد آنها قید در اطلاق نیست. و تشخیص اینها بسیار واضح است. قلمرو مطلق است مطلق به یک چیزی تعلق گرفته است که دارای اجزاء و شرائط است. اگر متعلق مطلق عملی بود دارای اجزاء و شرائط مقتضای اطلاق این است که همه اینها را فرابگیرد. اما قید در مطلق این است که این مطلق همه این اجزاء و شرائط را شامل می شود الا این قید را، الا این امر را، الا این امر را این می شود تضییق. و اما محقق خراسانی در این رابطه یک نکته دیگر هم اضافه می کند و آن این است که می گوید امتثال علمی اجمالی کافی است ولو تمکن از امتثال علمی تفصیلی وجود داشته باشد. برای اینکه امتثال قطعی به عمل می آید موانع برطرف شد.

ص: ۱۱۱

اشکال لعب امر مولی و جواب آن

یک مانع باقی مانـد و آن لعب به امر مولی که شـیخ انصاری قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید اگر امتثال قطعی اجمالی موجب تکرار عبادت بشود مسـتلزم لعب به امر مولی است. یک عمل صد بار تکرار بشود، لعب است، مناسـبت ندارد. محقق خراسانی می فرمایـد این اشـکال یعنی لزوم لعب به امر مولی لازم نیست. اولا ـ در امتثـال قطعی اجمالی نسـبت به امر مولی لعب صورت نگرفته است بلکه اهتمام به عمل می آید تا امر مولی قطعا انجام بشود. و تکراری که می گوییـد نسـبت به اطاعت است، اطاعت که تکرار می شـود نـتیجه اش اهتمـام به امر مولی است نه لعب به امر مولی. تعظیم امر مولی است. و اصـلا لعب نیست. و ثـانیا اگر تکرار داعی عقلائی داشـته باشـد هیـچ عیبی ندارد، چنانچه در مواردی از فقه که ان شاء الله بحث می کنیم در کلام شـیخ که احتیاط الزامی اعلام می شود داعی دارد. اینجا هم فرض کنیم اگر داعی داشتیم بر اینکه تحصـیل امتثال علمی ما استخفاف داشت یا بـذل مال لازم داشت یا صـرف وقت زیادی لازم داشت عقلائی است که آن امتثال علمی تفصـیلی را کنار بگذاریم و به امتثال علمی اجمالی اقدام کنیم. این قسـمت از بحث کامل شد. در نتیجه امتثال علمی اجمالی کفایت می کند هرچند امتثال علمی تفصیلی میسور باشد اطلاقاً توصلیات و تعبدیات و مستلزم تکرار بشود یا مستلزم تکرار نشود.

آیا امتثال علمی اجمالی کفایت از امتثال تفصیلی ظنی می کند

اما کفایت امتثال علمی اجمالی در صورت تمکن از امتثال تفصیلی ظنی. اگر ما تمکن داریم که امتثال تفصیلی ظنی انجام بدهیم و در برابر این می توانیم امتثال قطعی انجام بدهیم ولی اجمالا، در این صورت آیا امتثال قطعی اجمالی مقدم است یا امتثال تفصیلی ظنی. مثلا در مورد اشتباه قبله یک شاهدی داریم که موجب ظن است، مثلا خبر واحد است که عدالتش هم ثابت نیست یک خبری است. ما خبر واحد را هم در موضوعات مورد شبهه قرار دادیم البته آنچه مسلم است خبر واحد در احکام حجیتش قطعی است و در موضوعات محل بحث است رأی سید الاستاد این است که خبر واحد در موضوعات هم اعتبار دارد. ما فرض کردیم که خبر واحد در موضوعات اعتبارش قطعی نیست، موجب ظن شد. یک خبر واحد گفت قبله این طرف. اما خبر واحد بود و ظن حاصل شد به جهت قبله ولیکن احراز نشد. الان بین دو گونه عمل قرار داریم آیا استقبال ما به آن سمت باشد که خبر واحد آمده که می شود امتثال تفصیلی ظنی و یا به سه جهت که تحقیق سه جهت است و چهار جهت لزومی ندارد، به سه جهت یا به چهار جهت نماز بخوانیم تا اینکه امتثال قطعی اجمالی انجام بگیرد.

حجیت ظن به سه صورت است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه مطلبی را درباره اعتبار ظن در برابر علم اجمالی بیان می کند که می توانیم بگوییم خلاصه فرمایش ایشان این است که حجیت و اعتبار ظن به سه صورت تصور می شود: صورت اول این است که ظن اعتبارش آنگاه مورد تایید و قبول شرع واقع می شود که راهی به سوی امتثال علمی موجود نباشد. یعنی ظن اعتبار شده است پس از عدم دسترسی به علم ولو اجمالاـ آنجاست که ظن اعتبار دارد. مثال همین خبر واحد وقتی اعتبار دارد که از علم در مسئله خبری نباشد، نه علم تفصیلی و نه علم اجمالی. در این صورت از مسئله می فرماید امتثال علمی اجمالی مقدم است. چون اصلا نوبت به اعتبار ظن نمی رسد. اعتبار ظن بعد از عدم وجود امتثال علمی است. صورت دوم این است که اعتبار ظن مطلق باشد یعنی حتی جایی که علم اجمالی داریم هم این اماره ظنیه اعتبار داشته باشد مثل بینه. بینه اعتبار دارد حتی اگر علم اجمالی هم باشد بینه از لحاظ شرعی اعتبار دارد. می فرماید در این صورت از مسئله هر دو طریق درست و جایز است. می شود به امتثال قطعی اجمالی مبادرت کرد و می شود به امتثال تفصیلی ظنی اکتفاء کرد. هر دو طریق مجاز است و مانعی ندارد. چون دلیل هر دو کامل و بدون تقدم و تأخر است. صورت سوم عبارت است از اعتبار ظن از باب انسداد. چون در کتاب آمده باید بگوییم و الا انسداد در اصول مثل بیع عبید و اماء در فقه، زمینه ندارد. البته به اعتبار تاریخ محقق قمی که قصد وجه را در قوانین الاصول اعلام می کند قائل به انسداد است. بعد از ایشان تمامی محققین اصول بلا خلاف قائل به انفتاح اند و انسداد را کسی قبول ندارد، انسداد شده مثل بیع برده در فقه از اعتبار افتاده است. اما چون در نص آمده توضیح بدهم، می فرماید اگر اعتبار ظن از باب انسداد باشد باید به دلیل انسداد مراجعه کرد. که از مقدمات انسداد اگر عدم وجوب احتیاط بود که نتیجه اش می شود جواز احتیاط در این صورت امتثال علمی اجمالی درست است چون مقدمه انسداد عدم وجوب احتیاط بود. اما اگر مقدمه انسداد عدم جواز احتیاط بود در آن صورت فقط تنها راه امتثال تفصیلی ظنی است. چون احتیاط جایز نیست. و راه در فراگیری احکام فقط اجتهاد و تقلید است و دیگر احتیاط مشروعیت و جواز ندارد. بیان محقق خراسانی در قسمت دوم از این بحث این شد که امتثال اجمالی علمی کفایت می کند ولو تمکن از امتثال تفصیلی ظنی وجود داشته باشد. اما در صورت انسدادی بودن که یک فرضی است که اساس ندارد لذا در آن فرض ما ترتیب اثر قائل نیستیم رأی صاحبنظران دیگر فردا ان

شاء الله.

کفایت امتثال علمی اجمالی با تمکن از امتثال علمی تفصیلی ۹۴/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفایت امتثال علمی اجمالی با تمکن از امتثال علمی تفصیلی

سالروز شهادت حضرت رقیه علیها و علی ابیها و اسرتها الطیبه آلاف التحیه و الثناء از طرف خودم و شما به محضر بانوی کرامت تسلیت می گوییم. شهادت حضرت رقیه در تاریخ چیزی است در عداد شهادت پدر بزرگوارش، اینقدر از مسلمات است. قبر مقدس حضرت رقیه در تاریخ چیزی است در عداد قبر سید الشهداء، اینقدر مضبوط و محقق است. اگر اینها دیدند که در تاریخ در ضمن ذکر اولاد امام حسین اسم رقیه نیامده است چیزهایی برداشت بکنند اجتهاد در مقابل نص است. احتمال در مقابل وجدانیات است. وجود حضرت معصومه وجدانی است، قبرش قطعی وجدانی است و شهادتش در آن حد قطعی است که اصل اسارت کاروان اهل بیت قطعی است. اگر کسی انکار و تردید بکند مثل اینکه بگوید اسارتی اصلا نبوده، در این حد قطعی است. حالا چیزی از قلم بیافتد دلیلی بر عدم آن نخواهد شد. شادی روح این عزیز سید الشهداء صلوات ختم کنید.

نظر شیخ انصاری در کفایت امتثال علمی اجمالی با تمکن از امتثال علمی تفصیلی

اگر کسی یقین داشته باشد که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، هر دو را انجام بدهد کفایت می کند با اینکه می تواند تشخیص بدهد که به طور معین یکی از این دو نماز واجب است و آن معین را با علم تفصیلی انجام بدهد و امتثال کند. این طرح مسئله است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در ابتداء کتاب رسائل و در خاتمه کتاب که در بحث از شروط اصول به میان می آورند بحث را مفصل عنوان می کند. شیخ انصاری درباره کفایت امتثال علمی اجمالی با تمکن از امتثال علمی تفصیلی می فرماید: امتثال علمی اجمالی کافی است اطلاقاً، در توصلیات و در تعبدیات. و در تعبدیات هم شرح و تفصیل نمی دهد. می فرماید: مشکلی که داشته باشیم نیت وجه است، نیت وجه یک بحث کلامی است و دلیل فقهی ندارد. بنابراین قصد امر که انجام می شود در عبادت ملاک صحت امتثال قصد امر است، قصد امر صورت می گیرد ولو در ضمن دو مورد باشد، این مقدار تردید در قصد امر اشکال ایجاد نمی کند. اما قصد وجه و قصد تمییز دلیل ندارد. [(۱)] این مطلب را در ابتداء می فرماید،

ص: ۱۱۴

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۶۹.

دو صورت امتثال علمی اجمالی

آنگاه در بحث از شرائط اصول در خاتمه کتاب می فرماید: عبادت اگر به نحو علم اجمالی امتثال بشود دو صورت دارد: ۱. امتثال علمی اجمالی در عبادت مستلزم تکرار عبادت نشود، مثل شک در اجزاء نماز، شک در اقل و اکثر مربوط به عمل واحد.

به قول ایشان اقل و اکثر ارتباطی. در این صورت با امتثال اجمالی جزء مشکوک را انجام می دهیم و امتثال علمی اجمالی انجام می شود و به هیچ اشکالی برنمی خوریم. اشکال فقط همان است که نیت وجه و گفتیم نیت وجه وجهی ندارد. اما اگر علم اجمالی در مرحله امتثال مستلزم تکرار عبادت بشود قاعدتاً اشکالی در کار نباشد با همان شرحی که دادیم که در اطاعت انجام ماموربه به قصد امر کافی است و بیشتر از آن چیزی در وظیفه نیست. ولکن الانصاف که تکرار عبادت مخالفت سیره متشرعه است. سیره متشرعه در صورتی که تمکن از امتثال علمی تفصیلی داشته باشند و به انجام امتثال تفصیلی مبادرت می کند به امتثال اجمالی اکتفاء کند مخالفت دارد. سیره می گوید باید امتثال تفصیلی انجام بشود. مضافا بر این اگر این تکرار در عبادت به عمل بیاید منتهی به لعب و بازی کردن به امر مولی است. در مثالی شرح می دهد که یک نماز ممکن است منتهی بشود به دهها نماز، هر گوشه ای را شک بکنید چند بار تکرار، قبله و سجده و جزء و شرط هر کدام تکرار بخواهد، نتیجتاً می شود دهها مرتبه تکرار که این یک لعب است. یک اشکالی را هم خود ایشان جواب می دهد می گوید اگر بگویید تکرار زیاد باشد لعب است و اگر اندک و یک مورد باشد لعب نیست، می گوییم تکرار در امر مولی یک بار هم اگر بدون موجب باشد لغو است. چنانچه که در ادبیات تکرار اگر برای تاکید نیاید یا برای توضیح نیاید وجهی ندارد لغو است در عبادات که به طریق اولی می شود لعب. که در ادبیات لغو است و در عبادت لعب است. نتیجتاً می فرماید اگر امتثال اجمالی موجب تکرار عبادت بشود و تمکن از علم تفصیلی وجود داشته باشد باید برای تحصیل علم تفصیلی مبادرت کرد و متعینا امتثال علمی تفصیلی مقدم است بر امتثال علمی اجمالی در صورتی که مستلزم تکرار عبادت بشود.

کلام شیخ در مورد امتثال ظنی

و اما در مورد ظن هم ایشان شرح نسبتا مبسوطی دارد و شقوقی را متعرض می شود که ما حصل فرمایش ایشان این است که اگر امر دائر بشود بین امتثال علمی اجمالی و امتثال تفصیلی ظنی که مثالش را گفتیم در این صورت می فرماید به حکم عقل و عقلاء امتثال علمی مقدم است بر امتثال ظنی. حکم عقل تحسین است و حکم عقلاء اطمینان است. هر کجا که بحث از وثوق و اطمینان به عمل آمد جنبه عقلائی می گیرد و هر کجا که بحث از تحسین و تقبیح به میان آمد جنبه عقلی پیدا می کند. شیخ انصاری می فرماید در صورت دوران امر امتثال بین امتثال علمی اجمالی و امتثال ظنی تفصیلی به حکم عقل و عقلاء امتثال علمی مقدم است بر امتثال تفصیلی ظنی. ولیکن اگر امتثال ظنی اعتبار شرعی داشته باشد، قضیه فرق می کند. در صورتی که امتثال ظنی یعنی آن دلیل ظنی اعتبار مسلم شرعی دارد در این صورت از این امتثال هم نمی توانیم دست برداریم. برای اینکه اعتبار ظنی قطعی است از سوی شرع و اعتبار امتثال اجمالی مورد شک است از سوی شرع. و ظن اگر معتبر است از سوی شرع آن امتثال قطعی است. براساس اصل اعتبار دو دلیل طبیعتاً علم مقدم بر ظن است، اما اگر به اعتبار شرعی بنگریم که شرع ظن خاص را معتبر بداند اما از سوی شرع نیامده که بگوید امتثال اجمالی درست است، ما داریم بحث می کنیم و شک در اعتبار شرعی اش داریم، عکس شد قضیه.

سوال:

پاسخ: نسبت به امتثال علمی اجمالی چهار جهت نماز می خوانیم که امتثال علمی اجمالی حاصل بشود که قبله رعایت شده است، این امتثال علمی اجمالی است. ولیکن اینگونه امتثال از سوی شرع صریحا اعلام نشده تا ما بگوییم اینگونه امتثال در شکل اجمال یک وجه شرعی دارد. وجه شرعی بودن آن از سوی شرع مورد شک و تردید است. اما حجیت خبر عادل از سوی شرع اعتبارش قطعی است، یک خبر واحد آمد و گفت این چهار جهتی که علامت دارد این علامت شماره یک قبله است این شماره یک می شود قبله و اگر به این جهت نماز بخوانیم امتثال تفصیلی ظنی است که به وسیله خبر واحد آمده و به ما گفته این جهت شماره یک قبله است. پس اگر به اعتبار شرعی بنگریم قضیه عکس می شود، اعتبار امتثال ظنی اعتبار شرعی است و اعتبار امتثال علمی اجمالی از سوی شرع مورد شک است. امر دائر می شود بین یک امتثالی که اعتبار شرعی اش ثابت است و یک امتثالی که اعتبار شرعی ثابت نیست. در این صورت می فرماید اگر شک در تحقق امتثال و اطاعت بکنیم در صورت امتثال علمی اجمالی در این صورت شک ما برمی گردد شک در حصول غرض مولی، شک در تقیید نیست تا برائت جاری بشود. اگر شک در غرض مولی بود مورد اشتغال است و اگر شک در تقیید بود مورد برائت است. بنابراین نتیجتاً یک احتیاطی اعلام می کند که به آن شماره یکی که ظن قیام کرده بود به نحو امتثال تفصیلی قصد کنید و انجام بدهید ولیکن آن سه جهت دیگر را هم رجاءً انجام بدهید تا بشود یک نوع احتیاط خاصی که کل قضایا و شبهات ملاحظه شده.

ص: ۱۱۷

سوال:

پاسخ: پس از که گفتیم دلیل معتبر ظنی از سوی شرع اعتبار کامل دارد مطلب تمام شد. یک دلیل ظنی است و یک اعتبار کامل شرعی می خواهد. با اعتبار کامل شرعی آمده این جهت شماره یک قبله است. این دلیل معتبر را اگر انجام بدهید می شود امتثال تفصیلی ظنی. چون اماره و دلیل ظنی بود از این جهت می گوییم امتثال تفصیلی ظنی.

نظر محقق نائینی

ایشان هم مسئله را بسیار مفصل و مبسوط بحث می کند و نکاتی در ابتداء می فرماید که امتثال اجمالی مثل امتثال تفصیلی است، علم اجمالی اعتبارش مثل علم تفصیلی است، انکشاف است و فرق ندارد. وانگهی در توصلیات اگر امتثال اجمالی انجام بشود بی هیچ شک و تردیدی مجزی و مجاز است. اما در تعبدیات اگر امتثال اجمالی صورت بگیرد باز هم اشکالی نیست. برای اینکه اطاعت امر انجام شده است، امر مولی قطعا اطاعت می شود و آن برای ما کافی است. می فرماید مانعی که گفته می شود همان نیت وجه است که در عبادات نیت وجه و تمییز و نیت عنوان لازم است که گفتیم و شرح دادیم. اما تحقیق این است که نیت وجه عقلا و نقلاً وجه ندارد. اما عقلا براساس حکم عقل فقط مأمور به اطاعتیم. قانون حق الطاعه که شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید فقط اطاعت امر انجام بشود. قانون عبودیت و مولویت که اصطلاح ایشان و سیدنا الاستاد این مقدار اقتضاء می دارد که اطاعت امر انجام بشود و بیشتر از این در اطاعت امر وجود ندارد. اطاعت امر با وجه و تمییز اینها در قلمرو اطاعت نیست. امر است و اطاعت، اطاعت همان انجام عمل ماموربه است با قصد امر. اطاعت امر انجام ماموربه با همه خصوصیات با قصد امر. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۴۲ تا ۴۸.

دو دلیل و جواب آن

یک اشکالی می کند که اشاره دارد به دلیل اعتبار قصد وجه، گفته می شود که نیت وجه دلیل دارد: ۱. اجماع، که شیخ انصاری تحت عنوان اتفاق اصحاب در ابتدای بحث تعرض می کند. که گفتیم اتفاق در اصطلاح اصول همان اجماع در اصطلاح فقه است. ۲. که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به آن دلیل اشاره می کند این است که حسن افعال هرچند فعل درستی باشد ولی حسن افعال مترتب بر قصد حسنه است. مثلاـ تأدیب اطفال به عنوان تادیب نه به عنوان ضرب بدون ادب حسن دارد ولی اگر قصد تادیب بشود این حسن و محبوبیت را خواهد داشت و اگر قصد حسن نشود از مطلوبیت و محبوبیت خبری نیست. بنابراین قصد وجه از این قبیل است، قصد شود و اگر قصد نشود آن حسنی که قصد به وجود می آورد محقق نخواهد شد. در جواب و پاسخ از این دو دلیل هم از کلام محقق نائینی و هم از بیان سید و هم از بیان تحقیق، این است که اولا باید بدانیم این استدلال در مجموع استدلال فقهی نیست. این نیت وجه هم اصطلاح کلام است اصلا نه مصطلح فقهی است و نه دلیل فقهی است. مصطلح کلامی است و دلیل هم دلیل کلامی است. اجماعی که گفته می شود هم عبارت است از اتفاق متکلمین. و آن حسن و قصد حسنی که گفته می شود با رنگ و بوی کلامی دارد. محقق نائینی می فرماید این اجماع اولا منقول است و مدرکی هم است. که مدرک آن همان استلزام لعب باشد. و آنگاه این اجماع اعتبار فقهی و اصولی ندارد چون اجماع اهل کلام است. اتفاق در کلام غیر از اجماع در فقه و اصول است. آنجا توافق ها روی حسن و احتمال حسن و احیانا استحسان های عقلی هم رعایت می شود. وجه متمایزی بین بحث کلامی و فقهی است این است که در بحث کلامی وجوه استحسانیه ممکن است مورد اعتماد قرار بگیرد و در فقه وجوه استحسانیه بی اساس است. بنابر این اجماعی که کلامی باشد فائده ندارد. و اما دلیل دوم حسن افعال مربوط است به قصد، حسن از امور قصدیه است که مثالش را در تادیب اطفال گفتیم، در مقام رد این دلیل باز هم می گوییم اولا این حسن جزء مسائل مربوط به کلام است و در فقه ما فقط به نصوص می نگریم منشأ نص ندارد. در حقیقت برمی گردد به یک استحسان و اعتبارش را نمی توانیم بپذیریم بلکه می توانیم اعلام بکنیم که اگر وجه اعلام بشود استحسان است و اگرنه می گوییم وجه و اعتباری وجود ندارد. با تنزل می توانیم بگوییم که استحسان است. بنابراین در عبادات اگر امتثال اجمالی به عمل بیاید این امتثال علمی اجمالی در عبادات هم کافی است و هیچ اشکالی ندارد و اطاعت انجام شده است. بنابراین دلیل عقلی بر اعتبار نیت وجه به جایی نرسید. اما دلیل نقلی اعتبار نیت وجه، همانطور که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اعتبار نیت وجه از امور مغفول عنهاست نه از امور مرتکزه. در مقام بیان شارع به نیت وجه و نیت تمییز اشاره ای نکرده و چون از امور مغفول عنها است اگر مورد طلب شارع بود باید اشاره می شد. امور مرتکزه نیاز به اشاره ندارد، امور مغفول عنها نیاز به اشاره دارد اگر مطلوب باشد. در صورتی که مطلوب شرع بود اشاره می شد، الان که هیچ گونه تنبه و اشاره ای به عمل نیامده است به مقتضای اطلاق لفظی و اطلاق مقامی نیت وجه اعتبار ندارد. چرا هر دو اطلاق را گفتیم با اینکه هر دو اطلاق قابل جمع نیست، برای اینکه مبنایی است. بر مبنای محقق نائینی مقتضای اطلاق لفظی رفض القید و نفی اشتراط به نیت وجه است و براساس رأی محقق خراسانی که نیت وجه و قصد قربت قابل اصل نیست اطلاق مقامی می تواند این قید را رفع و نفی بکند. اما اگر امتثال اجمالی مستلزم تکرار عبادت بشود مسئله از چه قرار بود، رأی محقق نائینی با رأی شیخ انصاری موافق است چنانکه رأی سیدنا الاستاد با رأی محقق خراسانی موافق است شرح آن فردا.

کفایت امتثال علمی اجمالی با تمکن از امتثال علمی تفصیلی ۹۴/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفایت امتثال علمی اجمالی با تمکن از امتثال علمی تفصیلی

امروز سالروز ارتحال سیدنا الاستاد حضرت آیت الله العظمی خوئی قدس الله نفسه الزکیه است از باب اینکه «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» و یک طلبه باید سلف صالح خودش را احترام کند. آنهایی که در فقه اهل بیت زحمت کشیده اند به گردن همه ما و شما حقی دارند، برای شادی روح ایشان صلوات.

رأی سید الخوئی در کفایت امتثال اجمالی در صورت امکان امتثال علمی تفصیلی

گفته شد که ایشان در مورد این مسئله بحث دقیقی دارند، فرمودند اگر امتثال اجمالی در صورت عدم تمکن از امتثال تفصیلی باشد که لا خلاف و لا اشکال که این امتثال جایز و درست است. اگر به این گونه امتثال شبهه کنیم مسئله احتیاط که در فقه جایی دارد از اساس باید مورد اشکال واقع بشود که کار ناممکنی است. و نیت وجه هم جایی گفته می شود که امکان وجه و تشخیص وجود داشته باشد، در این صورت از مسئله امکان تشخیص وجه وجود ندارد. و اما در صورتی که امتثال علمی اجمالی مستلزم تکرار عبادت بشود در این صورت هم امتثال محقق می شود اشکالی در کار نیست. امتثال عبارت است از انجام ماموربه و اطاعت امر یعنی انجام ماموربه با قصد قربت. یقین به امر داریم و آن امر را قصد می کنیم و ماموربه انجام می گیرد. در مرحله ایجاد اگر ترددی وجود داشته باشد صدمه ای به اصل اطاعت وارد نمی شود. و اما اشکالی که لعب به امر مولی است، جواب که داده شد جواب دوم محقق خراسانی که تکرار در کیفیت اطاعت است نه تکرار در خود امر. یا به عبارت دیگر لعب در امر مولی می گویید لعب اصلا ارتباط به امر مولی ندارد. آن تکراری که لعب می گویید مربوط می شود به کیفیت امتثال و تکرار در کیفیت اطاعت بهترین نحو عبودیت است. اهتمام نسبت به تحقق اطاعت است. اشکال دوم همان اشکالی بود که محقق نائینی فرمودند که اتیان عمل در حقیقت انبعاث از بعث مستقیم مولی است. در صورتی که امتثال اجمالی باشد بعث معین مولی وجود ندارد بعث احتمالی می شود و بعث احتمالی اطاعت بالمعنی الاخص نیست. بنابراین باید فحص کرد تفصیلی به دست آورد تا در نتیجه آن انبعاث و بعث مولی صورت بگیرد اراده مکلف نسبت به عمل برخواسته از اراده نسبت به. سیدنا الاستاد فرمودند که این مطلب یک درک عقلی است عقل کلامی. (۱) و گفته ایم عقل مشرّع نیست عقل مدرک است. بعد از که این قانون اعلام شد که قانون مشرّع نیست، به هیچ وجه نمی توانیم بگوییم که واجب است که انبعاث از بعث مستقیم مولی باشد. حکمی نمی توانیم صادر کنیم، چون عقل مشرّع نیست، حسن را درک می کند، حسن لا بأس به. اما در حد یک حکم شرعی نمی توان ملتزم شد. ممکن است به ذهن بیاید که «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» در این رابطه گفته ایم که حکم عقل که مورد قاعده است حکم عقل ضرروی است که تحسین قطعی باشد. در اینجا می گوییم «کلما حکم به العقل حکم به الشرع». و گفتیم آنجا حکم شرع است، چون همان درک ضروری عقلی من حیث الذات مورد قبول شرع است. اما اینجا حکم عقل درک یک تحسین که اگر تحسین قطعی نبود می شود استحسان. و استحسان نه تنها اعتبار قطعی ندارد که اعتبار عقلائی هم ندارد. ولی براساس مسلک ما که ما امتیاز جمع می کنیم هر وجه و هر دلیل که گفتیم اعتبار کامل ندارد سقوط نهائی نمی کند بلکه در حد موید است.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۷۷.

اعتبار دارای درجات است یکی از آن موید بودن است

این یک نکته بسیار جالبی است، چون رسم این است که دلیل را که رد کنید اعتبارش را، می گویید تمام شد. بلکه اعتبار دارای درجات است. دلیل، موید، اشعار، حداقل دارای سه درجه است. بنابراین در صورتی که حکم عقل در حد یک درک ابتدائی باشد اعتبار ندارد. می فرماید لوتنزلنا اگر بگوییم از اشکال صرف نظر کردیم، اثبات که قطعی نیست، شک می کنیم. لازم است در اطاعت بالمعنی الاخص انبعاث از بعث مستقیم باشد، طبیعی است شک در انبعاث بکنیم برمی گردد به شک در خصوصیت زائد بر اطاعت که مورد برائت است. و ثانیا می فرماید: بر فرض که قاعده را قبول کنیم که در اطاعت بالمعنی الاخص انبعاث باید اراده مکلف برگرفته از اراده مولی نسبت به تکلیف باشد، برفرض که این مطلب را قبول کنیم اشکالی که محقق نائینی فرموده اند نسبت به امتثال اجمالی و مسئله مورد بحث وارد نیست. برای اینکه ما در امتثال اجمالی اراده مکلف نسبت به انجام ماموربه برگرفته از امر و بعث یقینی مولی است. یقین داریم مولی امر دارد ولی تشخیص آن متعلق مورد شبهه قرار گرفته است، مردد است. اما یقین داریم که بعث و امر مولی است. پس از آنکه عمل برگرفته از بعث و امر یقینی باشد جزما، شبهه ای که گفته می شود که انبعاث از بعث خاص برخواسته نیست مرتفع است. برای اینکه اینجا انبعاث یعنی حرکت به سوی انجام کار برخواسته از بعث و امر یقینی مولی است که بگوییم وجود ندارد. و بعد هم در کلام ایشان آمده است که امتثال یقینی مقدم است بر امتثال احتمالی. گفته می شود که سیدنا می فرماید این فرمایش ایشان درست است امتثال یقینی قطعا مقدم بر امتثال احتمالی است ولیکن در مسئله مورد بحث امتثال یقینی است. هر دو محتمل را که انجام دادیم یقین پیدا می کنیم امتثال در ضمن این دو محتمل انجام شده است. دو تا نماز را یقین داریم که یا جمعه واجب است یا ظهر، هر دو را انجام دادیم امتثال یقینی حاصل شده است، امتثال احتمالی لازم نیست. بنابراین رأی سیدنا الاستاد مطابق با رأی محقق خراسانی که امتثال اجمالی کافی است ولو با تمکن از امتثال تفصیلی.

کلام شهید صدر و دو قسم جامع

موید بر این مطلب سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: علم اجمالی و مرحله امتثال اجمالی مشتمل امتثال تفصیلی نسبت به جامع تکلیف است و آن کافی است. نماز جمعه و نماز ظهر واجب است، یک جامع داریم نه جامع ماهوی. جامع دو قسم است: جامع ماهوی و جامع انتزاعی. جامع ماهوی که قدر مشترک بین الاقسام است. مثل معراج مومن که جامع مشترک بین صلوات است. و یک قسم دوم جامع انتزاعی است از جمله جامع انتزاعی عنوان احدهما در مشتبهین است و این جامع انتزاعی که انجام بشود کافی است. از ضمن بیان شان با توضیحات این مطلب به دست می آید و تصریحا می فرماید: امتثال اجمالی مشتمل امتثال تفصیلی نسبت به جامع بین التکلیفین است. یعنی اگر اشکال کنید که امتثال تفصیلی باید انجام بشود، امتثال تفصیلی باید مقدم داشته بشود، جوابش این است که امتثال اجمالی مشتمل امتثال تفصیلی است نسبت به انجام جامع. جامع احدهما بود، صلاه جمعه یا ظهر احداهما واجب است، این احداهما که جامع انتزاعی است بعد از امتثال اجمالی قطعاً انجام شده و کافی است بلا اشکال

آیا امتثال علمی اجمالی مقدم است یا تفصیلی ظنی

بعد از اتمام این قسمت از مسئله امتثال اجمالی علمی در صورت امکان امتثال علمی تفصیلی که گفته شد، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه امتثال تفصیلی را عنوان می فرمایند. طبق نظم و نسقی که شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی آورده اند. اگر امتثال اجمالی معارض بود با امتثال تفصیلی ظنی، آیا امتثال ظنی مقدم است که تفصیلی است یا امتثال علمی اجمالی. نکته ای که ایشان می فرماید این است که امتثال ظنی تفصیلی اگر به صورت امتثال طبق مودای اماره باشد و ظن معتبر گفته می شود در اصطلاح قبل از تطور، در این صورت این ظن معتبر یعنی اماره به اعتبار شرع علم است. اینگونه امتثال ظنی تفصیلی در حقیقت امتثال علمی تعبدی است. اماره به اعتبار شرع علم تعبدی است.

ص: ۱۲۲

علم تعبدی و وجدانی

گفته بودیم در اصول دو تاست: علم وجدانی و علم تعبدی. اعتبارش با اعتبار علم فرق نمی کند. مسئله می شود مثل صورت قبلی، با یک فرق و آن این است که در امتثال علمی تفصیلی جا برای احتیاط وجود ندارد. چون بعد از علم وجدانی که می گوییم نفی خلاف می شود جا برای احتیاط آماده نیست اما در امتثال علمی تعبدی زمینه برای احتیاط آماده است. بنابراین می توانیم بگوییم که بعد از امتثال علمی یا امتثال ظنی به وسیله ظن معتبر زمینه برای احتیاط موجود است و ما هم احتیاط اعلام می کنیم که این احتیاط من ارقی مراتب عبودیت است. این همان حرفی است که گفتیم اهتمام به عبودیت و بهترین عمل در جهت اطاعت امر است. بنابراین کفایت امتثال اجمالی کامل شد. یک فرع فقهی را محقق نائینی فرموده اند و بعد از بیان این فرع جمع بندی و بیان تحقیق اضافه می شود.

فرع

یک فرعی را محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه نقل می کند که سیدنا الاستاد آن را هم نقل کرده است. نقل این فرع هم برای ما مفید باشد. فرع از این قرار است که گفته می شود به طور یک مطلب مسلم که مقطوع مقدم بر مظنون، و مظنون مقدم بر محتمل است. و در این مسئله شکی نیست. هر عمل شرعی که مقطوع است مقدم بر مظنون است و هر عمل شرعی که مظنون است مقدم بر محتمل است. مقطوع و مظنون متعدد نمی شود و محتمل متعدد می شود. بنابراین فرع این است که در امتثال اجمالی که یکی از اطراف مظنون باشد و طرف دیگر محتمل باشد مثل قصر و اتمام که در چهار فرسخی که در آن روز قصد برگشت نباشد در حقیقت نصف مسافت شرعی انجام شده و اگر قصد برگشت باشد کل مسافت شرعی انجام شده. چهار فرسخ نصف مسافت شرعی است. مسافت شرعی هشت فرسخ است. کسی که چهار فرسخ برود و آن روز قصد برگشت نداشته باشد در فقه می گوید این سفر شرعی است یا نیست؟ برگشتش می شود سفر شرعی ولی او الان برنمی گردد و قصد برگشت امروز را ندارد، مورد شک قرار می گیرد. مورد شک که قرار گرفت، باید جمع بخواند هم قصر بخواند و هم تمام. کدام یکی از این دو تا مظنون است و کدام یکی محتمل؟میرزای بزرگ شیرازی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید در این صورت قصر مظنون است، سفر شده است و برگشت فاصله دارد عیبی ندارد و تمام خواندن محتمل است. بنابراین در موقع انجام عمل مظنون مقدم بشود کسی که جمع می کند باید اول قصر انجام بدهد و بعد تمام. شیخ انصاری می فرماید: تمام مظنون است و قصر محتمل است باید اول تمام خوانده بشود و بعد قصر. این فرع معروفی که گفته شد و از ضمن این فرع فقهی این مطلب را به دست آوردید که اگر امر دائر شد بین مظنون و محتمل مظنون را مقدم بدارید. (۱) سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مسئله امتثال اجمالی ما جزم حاصل می کنیم به اینکه عمل انجام بشود و آن امتثال تفصیلی را هم با جزم انجام می دهیم و آن امتثال احتمالی را با احتمال انجام می دهیم، تقدم و تأخر مسئله ساز نیست. می شود جزم را پس از امتثال احتمالی انجام داد مشکلی ایجاد نمی کند. (۲) امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حاکم بر انجام اطاعت و اجزاء عقل است. در امتثال اجمالی پس از که امتثال انجام بشود ولو متعلق تکلیف مردد باشد شبهه ای در صحت این عمل و این اطاعت نیست. که هر دو طرف احتمال را به طور اجمال انجام داده باشیم. بنابراین مانعی در مرحله اطاعت درباره امتثال اجمالی در کار نیست. (۳)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۴۷.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۸۵.

۳- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۳۶۱.

جمع بندی و تحقیق

در جمع بندی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه و محقق نائینی می فرمایند امتثال اجمالی با تمکن از امتثال علمی تفصیلی جا نـدارد، وجدانا امتثال علمی تفصـیلی مقدم است بر امتثال علمی اجمالی. و اما در بحث ظن اگر ظن معتبر باشد مورد توجه قرار بگیرد ولی ما بقی محتملات رجاء انجام بشود. و محقق خراسانی و سـیدنا الاسـتاد می فرماینـد امتثال اجمالی با تمکن از امتثال تفصیلی و با اینکه عبادت مستلزم تکرار هم بشود درست است، تکرار در اطاعت است نه لعب به امر مولی و امتثال قطعی است نه احتمـالی، هیـچ شـبهه ای نیست. امـا تحقیق این است که در این بحث نکـات مشترک این است: ۱. امتثـال علمی اجمالی در صورتی که مسـتلزم تکرار نباشـد و تمکن از علم تفصـیلی در کار نباشـد بلا اشـکال جایز است عند الفقهاء و الاصولیین. ۲. اما اگر امتثـال مسـتلزم تکرار عبادت بشود باز هم گفتیم که اگر یک طرف مظنون باشـد به ظن معتبر جزماً نیت شود و انجام گیرد ما بقی محتملات رجاء انجام بگیرد. ۳. امتثال علمی اجمالی از لحاظ تحقیقی گفته شد که مانعی ندارد. آنهایی هم که اشکال می کنند اگر امتثال علمی اجمالی انجام بگیرد حکم به بطلان اعلام نمی کنند. و اهل شـرع و سـیره متشرعه بر این است که در صورت تمکن از امتثـال علمی تفصـیلی به امتثـال علمی اجمـالی اکتفـاء نکننـد. و مقتضـای احتیاط هم این است. و آنهایی که امتثال علمی اجمالی را کافی می داننـد دقیقا بر امتثال علمی تفصـیلی ملتزمنـد و امتثال علمی تفصـیلی را قطعا درست بلکه بهتر می داننـد. علی التحیق براساس سـیره متشـرعه و مـذاق شـرع و متشـرعین در صورت امکان امتثال تفصـیلی باید به امتثال علمی تفصیلی مبادرت کرد که در عمل و در واقع هم همین است.

ص: ۱۲۴

ظنون یا امارات و حجج ۹۴/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظنون یا امارات و حجج

خلاصه جمع بندی

قبل از اینکه بحث امارات را شروع کنیم ظاهرا جمع بندی بحث دیروز آخر بحث بود، جمع بندی را یک بار دیگر را خلاصه اش را بگوییم. در جمع بندی گفته شد نکات مشترک بین صاحبنظران، اولا نکته مشترک اصلی بین همه صاحبنظران که امتثال اجمالی علمی در صورت عدم تمکن از امتثال تفصیلی و عدم استلزام تکرار بلا اشکال جایز است. نکته دوم این بود که امتثال اجمالی در صورتی که مستلزم تکرار هم بشود ولی باز هم امکان علم تفصیلی در کار نباشد، این امتثال اجمالی هم درست است بلا خلاف. و اما شیخ انصاری با محقق نائینی رأی دادند که اگر امتثال تفصیلی امکان داشته باشد امتثال اجمالی کافی نیست. محقق خراسانی با سیدنا الاستاد بر این هستند که حتی در صورت امکان امتثال تفصیلی امتثال اجمالی کفایت می کند. و جمعی که ما انجام دادیم گفتیم که اگر امتثال اجمالی انجام بگیرد بعد از انجام بلا شبهه اجزاء و سقوط امر است، چون ماموربه قطعا انجام شده است. پس در عمل اختلاف از این جهت نیست. ز آن طرف رأی شیخ انصاری و محقق نائینی،امتثال تفصیلی قطعا اولی است، بحث در این است که آن متعین است یا متعین نیست. اولی بودن آن قطعی است و طبق امتثال تفصیلی انجام ماموربه بلا اشکال اجزاء در پی دارد. و بعد گفتیم که صاحبنظران در بحث علمی بحث از کفایت امتثال اجمالی می کنند اما در عمل سیره متشرعه و اهل شرع و خود صاحبنظران در صورتی که امتثال علمی تفصیلی ممکن باشد به دنبال امتثال علمی تفصیل می روند و به امتثال علمی اجمالی فورا مبادرت نمی کنند. نکته ای که سوال کردند این بود که امتثال ظنی که سیدنا الاستاد فرمود ظن مثل اماره که ظن معتبر باشد علم است، علم تعبدی است. علم دو قسم است: علم وجدانی که قطع است و علم تعبدی اماره معتبره شرعی. هر دو علم است با یک فرق که علم وجدانی در مثال ما علم تفصیلی اگر انجام بشود جا برای احتیاط باقی نمی ماند. چون علم نفی احتمال خلاف می کند، قطع ما یقطع به احتمال الخلاف. و اما اگر علم تعبدی بود جا برای احتیاط است و آن احتیاط هم ارقی انحاء العبودیه. که ظن تفصیلی داریم به یک جهت از چهار جهت یا به یک نماز از دو نماز، آن نیت ما جزم است. سه جهت دیگر را رجاءً انجام می دهیم و احتیاط می کنیم. این شبهه و اشکالی در کار نیست. اما بحث انسداد را محقق خراسانی مطرح کرد و من یک بار به خاطر اینکه آشنایی با انسداد داشته باشید گفتم و این تذکر را هم دادم که بحث انسداد امروز در اصول مثل بحث اماء و عبید در فقه است و قائلی ندارد. بالضروره انسداد باطل است. لذا بحث انسداد را مطرح کردم و مفصل مقدماتش را بحث کردم، تضییع وقت است. حالا ـ از انواع عبد و انواع اماء بحث کنید طریقه عتق را بحث کنید، چه فائده ای دارد؟.

ص: ۱۲۵

بحث ظنون و یا امارات و حجج

بحث قطع را کامل کردیم و به پایان رسید. رسیدیم به بحث بعدی که بسیار مهم است تحت عنوان بحث ظنون یا امارات و

حجج. بدانیم در ادله استنباط اصلی ترین مرحله بحث بحث امارات و حجج است. بحث الفاظ یا اصول لفظیه مشترک است و در بلاغت هم بحث می شود. و در بدیع و بیان هم بحث می شود منتها در اصول یک مقدار گسترده تر. بحث استنباطی است ولی صبغه بلاغی ادبی هم دارد. ولی این بحث امارات و حجج فقط بحث اصولی است و فقط بحث از مبادی استنباط است. این بحث را در قبل از تطور اصول تحت عنوان بحث ظنون عنوان می کردند اما بعد از تطور اصول این بحث مبدل شده است به بحث امارات و حجج. تا قبل از تطور یعنی قبل از زمان شیخ انصاری بحث از اقسام ظن، ظن خاص و ظن مطلق و مطلق الظن و ظن معتبر مطرح می شد. که برای خود ظن یک اعتباری وجود داشت. اما بعد از تطور اصول قضیه کاملا تغییر پیدا کرد. ظن بما هو ظن در حد خودش که یک پندار ذهنی است از لحاظ شرعی هیچ اعتبار ندارد. امارات که سابقا اماره را مصداق ظن خاص به کار می برد، الان بحث از اماره از اعتبار اماره است. به حصول ظن از طریق اماره کار نداریم. خود اماره اگر اعتبارش کامل شد یک حجت قطعی است چون اعتبارش قطعی است. و ظن از قلمرو امارات و حجج محو شده است. لذا بحث ما الان درباره امارات و حجج است. آن مطلبی که شنیده اید که می گفتند «ظنی الطریق لا تنافی قطعیه الحکم» معنایش را الان می فهمیم که ظنیت طریق که می گوییم یک چیزی است که ما از باب علم و ظن اوصاف صور ذهنی را اضافه می کنیم و الا اماره که اعتبارش قطعی بشود دلیل هم قطعی است و مودایش هم قطعی است. نه اینکه ظن اصل دلیل است و مودایش حکم مقطوع است، اینگونه نیست. در اینکه دلیل ما هم دارای اعتبار قطعی است و مدلول دلیل دارای اعتبار قطعی هم قطعی است. و اما امارات و حجج، می دانیم امارات و حجج دو تا تعبیر مترادف است. به اعتبار کشف از مدلول امارات می گوییم و به اعتبار جعل شرعی حجت می گوییم. فرق اعتباری است. و الا امارات همان حجج و حجج همان امارات است.

ص: ۱۲۶

تعریف اماره

اماره را قبلا تعریف کرده ایم و الان فقط سه تا خصوصیت برای اماره که اصلی ترین خصوصیت اماره است یادآور می شوم. اماره عبارت است از راهی به سوی مطلوب که خود دارای کشف ناقص ذاتی است و به توسط جعل شرعی این کشف کامل می شود که به تعبیر محقق نائینی می گوییم تتمیم کشف. و بعد از که خود کشف ذاتی داشت و از سوی شرع تتمیم شد. تتمیمش هم به طور قطعی باشد نه به طور ظنی، این می شود یک اماره معتبر دارای اعتبار قطعی شرعی مثل بینه که خود ذاتاً کشف دارد از مطلوب و کتاب و سنت و اجماع اعتبار بینه را اعلام کرده است که دارای اعتبار قطعی شده است.

فرق اماره با اصل و سه خصوصیت اماره

اماره سه تا خصوصیت دارد که با آن سه تا خصوصیت با اصل شرعی فرق می کند: ۱. مودای اماره حکم واقعی است. منظور از حکم واقعی در شرع واقع فلسفی و واقع عینی نیست. منظور از واقعی مدلول دلیل اولی شرعی است. وجوب صلاه، مدلول «اقیموا الصلاه» است و می شود حکم واقعی. عنوان واقعی عینی ندارد که وجوب در واقع به شکل واقع فلسفی تحقق خارجی داشته باشد. مودای اصل حکم ظاهری است البته اصل شرعی. اصل عملی شرعی اما اصل عملی عقلی که صدور حکم نمی کند. درک حکم ظاهری می کند که به آن می گوییم درک وظیفه فعلی در حالت شک و حیرت. ۲. اماره از ادله اجتهادیه است و اصل از ادله فقاهتیه. ۳. موضوع اماره شک نیست، می تواند رفع شک بکند و می تواند ابتدائی اماره حکمی را بیان بکند. در موضوع اماره شک اخذ نشده اما در موضوع اصل شک اخذ شده است.

ص: ۱۲۷

تقسیم امارات

به طور کلی امارات و حجج به دو دسته تقسیم می شود: قسم اول عبارت است از اماراتی که لبّیه هستند یا حججی که لبّیه هستند. قسم دوم حجج لفظیه. در تعریف و در بیان خصوصیت این دو دسته با هم فرق دارند. ادله لبیه از جنس عمل و فعل است از جنس لفظ و قول نیست. مثل اجماع، شهرت، سیره، عرف و فعل النبی و مورد. و اما قسم دوم حجج لفظیه طبیعتاً از جنس لفظ و بیان هستند مثل خبر و روایت، کتاب، یا قول شاهد که بینه باشد. اینها لفظند، ساختارشان و صیاغت شان لفظی است.

فرق ادله لبّیه و لفظیه

اما فرق به لحاظ خصوصیت این است که شنیده اید که ادله لبیه حمل به قدر متیقن می شود. ادله لفظیه به قدر متیقن خضوع نمی کند، غیر قدر متیقن را هم شامل می شود. و خصوصیت دوم اینکه ادله لبّیه ظهور و انصراف ندارند اما ادله لفظیه ظهور و انصراف دارند. فهم ادله لفظیه نیاز به اجتهاد دارد که آن ظهورات و اقسام دلالت ها و تعارضات و مسائل از این قبیل را بلد باشد تا از ادله لفظیه استفاده کند اما استفاده از ادله لبیه نیاز به اجتهاد ندارد. افرادی که مقلّد هم باشند می توانند سیره را بفهمند و از سیره استفاده کنند. اجماع را بفهمند توافق کل فقهاء است، که همه با هم موافقند می توانند بفهمند و در موارد نادری هم می توانند استفاده کنند نه به جهت استنباط در مسائل زندگی و احکام عمومی می توانند استفاده کنند. مثلا درباره عدم هتک مهمان و احترام ضیف مسلمان، که هتک حرام است و احترام مستحب است. این مقدار از احکام اجتماعی را از سیره می توانند استفاده کنند. با این سه خصوصیت این دو دسته ادله از هم دیگر به طور واضح جدا می شود و متمایزند.

ص: ۱۲۸

نگاهی کوتاه به بحث حجیت ظواهر

محقق خراسانی به تبع از شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در ابتداء بحث حجج و امارات بحث حجیت ظواهر را مطرح کرده است. بحث حجیت ظواهر که در ابتداء بحث حجج و امارات آمده است به جهت یک مناسبتی است و آن این است که بحث از حجیت کتاب که اصل ادله و اساس اعتبار است و جزء ادله اربعه است به میان می آید ولی بعضی از صاحبنظران در جهت حجیت ظاهر کتاب شبهه کرده اند یا تردید داشته اند. برای رفع آن شبهه مطلب خاص عنوان نشده است که بگوییم حجیت کتاب و ظاهر کتاب حجت است، بحث حجیت ظواهر بعد مصداق را تطبیق کرده است به ظواهر کتاب آنگاه وارد شده است در استدلال طرفین. که یک دسته می گویند ما نمی توانیم از ظاهر کتاب استفاده کنیم لذا از باب حجیت ظاهر کتاب را نمی توانیم برای خودمان حجت تلقی کنیم. دسته دیگر که مشهور است و مورد اجماع اصولیین است این است که ظاهر کتاب حجت است. پس در اصل بحث از حجیت کتاب است که قطعی ترین حجت شرعی است و حجه الحجج است و آنگاه درباره حجیت ظاهر کتاب که بحث می شود عنوان این شده است که بحث حجیت ظواهر.

نکته: مجعول در باب حجج بناء بر مبنای محقق خراسانی و سید الخوئی

محقق خراسانی در امر اول از امور مقدماتی نسبت به حجیت امارات می فرماید: امر اول: حجیت اماره مثل حجیت قطع نیست که ذاتی باشد. لازمه ذاتی اماره حجیت نیست. و مجعول در باب حجج و امارات براساس رأی محقق خراسانی منجزیت و معذریت است. اما براساس رأی و نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسهما الزاکیات مجعول در باب امارات طریقیت و کاشفیت است.

ص: ۱۲۹

امور مقدماتی تعبد به امارات ظنیه ۹۴/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امور مقدماتی تعبد به امارات ظنیه

محقق خراسانی در مقدمه اموری را ذکر می کند تا بحث حجیت امارات روشن شود. امر اول می فرماید: حجیت اماره مثل حجیت قطع ذاتی نیست. لازمه ذات اماره مثل بینه حجیت نیست یعنی منجزیت و معذریت بلکه اماره نه علت است برای حجیت و نه مقتضی است، علت اگر باشد که در حد قطع خواهد بود. به طور طبیعی اماره ای که مفید ظن است و کشف ناقصی دارد علّت تامه برای حجیت نیست. یعنی به طور طبیعی کشف تامّ ندارد و حجیت ذاتی نخواهد داشت. و مقتضی هم نیست. اگر مقتضی بود طبیعی است مانعی اگر از سوی شرع دیده نمی شد حجیت تمام بود و اماره به این صورت نیست که اقتضای حجیت را داشته باشد و اگر منع شرعی نرسد حجیتش تمام بشود که مقتضی اگر مانع نداشت به ثمر نمی نشیند. پس اماره ظنیه نه علت تامه است و نه مقتضی است.

اشکال و جواب

اشکال و جواب: اشکال این است که این بیان محقق خراسانی نقض می شود در مورد سیره عقلاء که حجیت سیره آنگاه کامل می شود که منع از سوی شرع نرسد. می گوییم سیره استقرار دارد و از سوی شرع ردع و منع نشده است و این شکل و ساختار مقتضی و عدم مانع است. سیره مقتضی بوده و عدم مانع هم که تصور شد، حجیت سیره تمام است. این اشکال است. و اما جواب: در جواب از این اشکال گفته می شود که حجیت سیره از قبیل وجود مقتضی و عدم مانع نیست. برای اینکه عدم ردع شرعی به دید ابتدائی عدم منع است اما با دید دقیق عدم ردع عبارت است از امضاء شرع که گفته ایم اعتبار سیره به دو چیز مربوط است به عنوان مقومات حجیت سیره: ۱. استمرار که سیره حادث نباشد، سیره تا زمان معصوم استمرار داشته باشد. ۲. امضاء شارع و شارع بر آن سیره نظارت داشته باشد و آن سیره را عملا امضاء کند. که به آن امضاء عملی می گوییم تقریر و در واقع اشراف با عدم صدور منع به عبارت دیگر می شود تقریر و امضاء.

ص: ۱۳۰

سوال:

پاسخ: اشکال این است که این سیره که یکی از ادله شرعی است با قانونی که وضع کردید منطبق نیست. قانون این بود که این دسته از ادله باید از سوی شرع جعل بشود. نقض شد که سیره از سوی شرع جعل نشده، خودش یک کشف ذاتی داشته و یک عدم مانع کافی بوده در حجیتش. جواب داده شد که این ظاهرش عدم منع است عدم مانع نیست. این عدم مانع با عدم منع فرق می کند. این عدم منع و عدم ردع در حقیقت امضای شرعی است. پس سیره هم حجیتش به توسط جعل شرعی کامل می شود. بعد از این می فرماید: خلافی نیست در اینکه ثبوت حجیت برای اماره یا اماره ظنیه نیاز به جعل شرعی دارد. اگر جعل شرعی نباشد حجیت برای اماره به اثبات نمی رسد.

کلام محقق خوانساری و توجیه محقق خراسانی

و اما نقش اماره ظنیه در مرحله امتثال گفته می شود که مشهور این است که در مرحله امتثال هم ظن کافی نیست مگر اینکه آن ظن یا اماره ظنیه جعل شرعی داشته باشد اما نظر مخالفی در این رابطه وجود دارد و مطلب مورد اتفاق و لا خلاف فیه نیست. محقق خوانساری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر امتثال صورت گرفت ولی در مرحله امتثال از سوی شرع دلیلی یا حجت شرعی وجود نداشت که این امتثال درست است اما ظن به صحت امتثال وجود داشت ظنی که از سوی شرع اعتبارش ثابت نشده باشد، می فرماید: در مرحله امتثال این ظن می تواند کفایت کند. (۱) محقق خراسانی می فرماید: شاید نظر محقق خوانساری این باشد که دفع ضرر محتمل واجب نیست. چون بعد از امتثال ظنی احتمال ضرر است، به این معنا که احتمال می دهیم امتثال کامل نشده باشد. و این احتمال ضرر است. و از لحاظ تحقیقی قاعده وجوب دفع ضرر محتمل مورد بحث است. شاید نظر ایشان این باشد که دفع ضرر محتمل واجب نیست. از این رو در مرحله امتثال ظن به امتثال کفایت کند. اما این یک اختلاف جزئی است و شخص ایشان اختلاف نظر دارند و مبنایشان هم عدم وجوب دفع ضرر محتمل باشد. چون مبنائی می شود و طبق مبنای ایشان ممکن است این حرف ایشان درست باشد ولی مبنای ما این است که دفع ضرر محتمل اگر ضرری بود که قابل توجه و احتمال بود عقلائی، دفع اینگونه ضرر محتمل واجب است هم به حکم عقل و هم براساس احتیاط دینی. پس از این مطلب ایشان این نکته را اعلام می فرماید که حجیت اماره ظنیه نیاز به جعل شرعی دارد ثبوتاً و سقوطاً و این حرفی است که بین صاحبنظران اصول اختلافی دیده نمی شود و جزء امور متسالم علیه است که می توانیم بگوییم نیاز حجیت امارات به جعل شرعی مورد تسالم اصحاب است. امر اول کامل شد.

۱- مشارق الشموس، محقق خوانساری، ص۲۶۴.

سوال:

پاسخ: استثناء در حکم عقلاء جایز است و در حکم عقل جایز نیست. تضاد در حکم عقل جایز نیست و در حکم عقلاء ممکن است. عقلاء یعنی دو تا عرف متقابل منتها برای ما دو عرف متقابل اگر شد از اعتبار می افتد. دو تا بنای عقلاء امکان دارد ادعاء بشود که اگر دو تا ادعاء شد از اعتبار ساقط است. و ثانیا محقق خوانساری نگفت که بنای عقلاست. بنای عقلاء را فقط شرحی برای وجوب دفع ضرر محتمل گفته شد. ایشان ممکن است بگوید که اصلا خود احتمال اعتبار ندارد، آن احتمال ضرر است و احتمال به طور کل دلیل نیست و اعتبار ندارد. از اساس احتمال اعتبار ندارد. آن بنای عقلای متقابل نرفت تا اشکال شود. بنابراین حجیت اماره نیاز به جعل شرعی دارد، اشکال این است که اماره اگر جعل شرعی هم نباشد مثل بینه حجت است، نیاز به جعل شرعی ندارد. جواب: حجت شرعی بدون اینکه از سوی شرع تایید لفظی یا عملی برسد حجیت شرعی تمام نیست. بنابراین اماره هرچند کشف دارد ولی کشف اش در حد علم که نیست. ممکن است آن شاهد شواهد زور باشد و ممکن است اشتباه بکند، قطع نیست که بگوییم کشفش قطعی است. اگر تایید شرع نباشد در کنار بینه ممکن است یک تحقیقات دیگر هم ضمیمه بشود تا قطع حاصل بشود. وانگهی حجیت می شود حجیت قطع نه اماره. بنابراین اماره زمینه بیشتر نسبت به امارات دیگر برای جعل تکلیف شرعی دارد، چون خود دارای کشف قابل توجهی است. امر دوم خلاصه اش این شد که حجیت امارات مثل حجیت قطع نیست و نیاز به جعل شرعی دارد.

امر دوم

اما امر دوم عبارت است از اینکه امکان تعبد به امارات ظنیه وجود دارد یا ندارد؟ این امر دوم در حقیقت مقدمه برای ثبوت جعل است. ببینیم خود اماره ظنیه که در حد یک ظن است آیا امکان تعبد دارد؟ امکان تعبد معنایش این است که می شود به آن ظن اعتماد کرد در جهت اثبات احکام شرعیه. اگر این امکان وجود داشت، زمینه آماده می شود برای جعل شرعی. در صورتی که امکان وجود نداشته باشد جعل شرعی زمینه ندارد. مثلا جعل شرعی نسبت به احتمال ضعیف و نسبت به وهم زمینه ندارد. چون در احتمال ضعیف و وهم جایی برای تعبد نیست تا اینکه قابلیت جعل باشد. بلکه منظور امارات ظنیه است.

اقسام ظن

دیروز اشاره کردم که ما از آن مصطلحات ظن بیرون آمدیم که ظن خاص که از سوی شرع به وسیله دلیل اعتبار شده است، ظن مطلق که به وسیله مقدمات انسداد حجیتش کامل شده است. انسداد اگر کامل شد حجیت ظن مطلق را اعلام می کند و ظن خاص نیاز به انسداد ندارد. ظن نوعی و ظن شخصی که ظن نوعی عبارت است از اینکه یک اماره ای موجب حصول ظن برای اغلب مردم بشود. مثلاـ خبر عادل موثق نوعا موجب ظن برای مردم می شود. ظن شخصی خبر یک فرد ممیزی که ولی یا افراد مربوط به آن ممیز تجربه کرده و می داند آن ممیز از هوش و وثاقت بالا برخوردار است، خبر ممیز برای شخص موجب ظن بشود. اینها مصطلحاتی است که الان به این کار نداریم. و ظن انسدادی دیگر مثل بحث عبید و اماء است و به هیچ وجه قائل ندارد، چون به ادله اربعه مقدمات انسداد کامل نیست و باب علم مفتوح است. دیگر ظن انسدادی را بحث نمی کنیم.

ص: ۱۳۳

سوال:

پاسخ: عقلاء و شرع هیچ کدام به احتمال ترتیب اثر نمی دهند من حیث الذات و به طور کل و قطعاً. اما دو مورد به احتمال هم ترتیب اثر داده می شود که آن دو احتمال فقط مربوط است به باب اعراض و نفوس. در باب نفوس و اعراض از باب اهمیت نفوس و اعراض باید به احتمال ترتیب اثر بدهیم ولی احتمال حجیت ندارد. به احتمال ترتیب اثر دادن غیر از این است که ما می گوییم احتمال قابلیت جعل شرعی را ندارد. چون آن دو باب خیلی مهم است باب اعراض و نفوس باید به احتمال هم اکتفاء کنیم برویم تحقیق و تبین بکنیم نه اینکه آن احتمال آنجا حجیت دارد. احتمال در باب طهارت هم حجیت ندارد. موضوع برای قاعده طهارت درست می کند. گفته بودیم که موضوع قاعده طهارت احتمال طهارت است. احتمال که بدهید این احتمال طهارت حجیت نیست این احتمال طهارت موضوع برای طهارت درست می کند. چون قاعده طهارت یک قاعده امتنانی است امتنان علی العباد است احتمال طهارت که بدهید قاعده طهارت جاری است.

اقسام امکان

بنابراین ما امر دوم را عنوان کردیم، محقق خراسانی می فرماید: منظور از امکان چیست؟ امکان اقسامی دارد در منطق که به طور کلی در منطق دو قسم است و در فلسفه آنکه محل بحث است سه قسم است و در اصول هم با بیان محقق خراسانی سه قسم است، این اقسام ان شاء الله برای فردا.

ص: ۱۳۴

تحقیق تکمیلی امکان تعبد به اماره ظنیه ۹۴/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی امکان تعبد به اماره ظنیه

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که تعبد به امارات ظنیه امکان دارد. و می توان گفت انکاری که گفته شده است قائل ندارد. قولی بود از ابن قبه رازی که از فقهای امامیه است گفته بود که این تعبد موجب تحلیل حرام و تحریم حلال بشود که اشکال وارد نیست. در ضمن بیان محاذیر تعبد اشاره ای به رأی ایشان هم به عمل خواهد آمد و در کلّ آنچه در ذهن تلقی می کنیم این است که درباره امکان تعبد خلاف و اشکالی وجود ندارد. و اما منظور از این امکان چه امکانی است که محقق خراسانی درباره تعیین معنای امکان عنایتی داشته است و آن معنای امکانی را که شیخ انصاری در نظر گرفته اند محقق خراسانی آن معنا را کنار گذاشته است و معنای دیگری برای امکان مطرح می کند.

منظور از امکان چیست؟

در مجموع بحث از این قرار است که منظور از امکان در امکان تعبد به امارات ظنیه به چه معناست؟ برای توضیح مطلب لازم است معانی امکان را اشاره کنیم. امکان در اصطلحات متعدد به اشکال متعدد مطرح است:

امکان منطقی

۱. امکان در اصطلاح منطق، در این اصطلاح امکان دو قسم است: امکان عام و امکان خاص. درکتاب الجوهر النضید تألیف علامه حلی امکان خاص و عام را شرح می دهد که خلاصه آن از این قرار است که مقصود از امکان عام آن است که سلب ضرورت از احد طرفین مقابلین بکند. مثلاـ بگوییم زید موجود است بالامکان و وجودش ضروری نیست. و یا اینکه بگوید عدمش ضروری نیست. سلب ضرورت از احد المقابلین است. و منظور از امکان خاص آن است که سلب ضرورت از طرفین مقابلین بکند. مقابلین امکان وجوب و امتناع و موادّ ثلاث است. بگوید زید ممکن بالامکان الخاص و لا یکون وجوده ضروریا و لا عدمه ضروریا. طبیعتاً ضرورت از دو طرف که بشود خاص می شود نسبت به آنکه ضرورت از یک طرف شد. (۱) این اصطلاحی که در منطق رواج دارد.

ص: ۱۳۵

۱- الجوهر النضید، علامه حلی، ج ۱، ص ۶۳.

امکان فلسفی

۲. اصطلاح فلسفه و کلام، در فلسفه و کلام اقسام امکان که مورد بحث قرار می گیرد به طور عمده سه قسم است: امکان ذاتی و امکان استعدادی و امکان استقبالی. این مصطلح در فلسفه و در کلام است. صدر المتألهین می فرماید که امکان به اعتبار

ماهیات ذاتی است و امکان یک اعتبار عقلی است و خود ماهیت که اعتباری است امکان هم از اوصاف ماهیات است و اعتباری است. و امکان استعدادی به اعتبار قوابل است قابلیت ها که چه قابلیت هایی برای شدن وجود داشته باشد. اینجا می شود امکان استعدادی. [(۱)] که در شرح آن حاجی می فرماید امکان ذاتی در سلسله طولیه است و امکان استعدادی در ترتبات عرضیه است. علامه حلی در کتاب تجرید الاعتقاد در صفحات ابتدائی می فرماید: امکان استقبالی و در صفحات بعد می فرماید امکان ذاتی و امکان استعدادی. منظور از امکان استقبالی طبق بیان علامه حلی این است که می فرماید: در امکان استقبالی حالت فعلی مغفول عنهاست، بسته شده، امکان حالت فعلی در نظر نیست. برای مستقبل و آینده امکان ملاحظه می شود. که علامه طباطبایی در نهایه الحکمه اقسام امکان می فرماید: امکان استقبالی این است که سلب ضرورت ها در ضمن ملاحظه شود و امکان در زمان استقبال مورد توجه قرار بگیرد. سلب ضرورت ها یعنی چه؟ ضرورت های سه گانه، ضرورت وجوب و ضرورت امتناع و ضرورت شرط المحمول. با سلب این سه ضرورت می گوییم «الزید کاتب فی الاسبوع القادم» این می شود امکان استقبالی. و منظور از امکان ذاتی آن امکانی است که تعلق دارد به خود ماهیت و از موادّ ثلاث و مواد اصلی قضایا در برابر وجوب و امتناع قرار بگیرد. و امکان استعدادی این است که شیئ ای دارای فعلیت یک قابلیت موجودی داشته باشد برای تحقق شیئیتی در آینده. فرق استقبالی و استعدادی را فهمیدیم، در استقبالی قابلیت فعلی در نظر نیست، در استعدادی قابلیت فعلی ملاحظه می شود. مثل قابلیت انسان شدن برای نطفه موجوده.

۱- اسفار اربعه، ملاصدرا، ج ۱، ص ۳۹۴.

امکان در اصول

۳. مصطلح اصول، در اصطلاح اصول بعد از تطور امکان به سه قسم به کار می رود: ۱. امکان ذاتی، ۲. امکان وقوعی، ۳. امکان احتمالی. منظور از امکان ذاتی در اصول عدم امتناع است. در اصول بحثی از عقائد و هستی در کار نیست، ضرروت وجود را اصلا کاری ندارد. به این جهت می نگرد. امکان یعنی عدم امتناع که امکان ذاتی است. ذاتاً یک شئ ممتنع نیست. و اما امکان وقوعی را شیخ صدرا تعریف کرده اند که امکان وقوعی آن است که از تحقق شئ ممکن محال ذاتی یا محال عرضی به وجود نیاید. مثلا اگر بگوییم این شئ ممکن است که در تحقق و وقوعش به عنوان ضد به شئ دیگری نشود یعنی مستلزم محال ذاتی، یا مستلزم محال عرضی که بگوییم این شئ ممکن است ولی در مرحله وقوع موجب ظلم می شود که ظلم صدورش از حکیم محال است منتها محال عرضی. پس ممتنع دو قسم است: ممتنع ذاتی مثل اجتماع نقیضین و غیره که سیدنا الاستاد تعبیر می کند محال و ممتنع مطلق و محال و ممتنع نسبی. که صدور ظلم از مطلق مردم ممتنع نیست اما از حکیم صدور ظلم ممتنع است، امتناعش نسبی است.

سوال: منظور از عرضی در اصول چیست؟

پاسخ: به خاطر اینکه ظلم از حکیم شارع عارف مصیطر صدورش امکان ندارد. به مناسبت آن مقام و شأنی که حکیم تعالی دارد. ظلم تحققش از حکیم محال است، محال ذاتی نیست ذاتا شئ محالی نیست. ولی بالعرض یعنی به واسطه عنوان، منظور از بالعرض همیشه عارضی نیست منظور از بالعرض یعنی به واسطه یک شئ ای که آن واسطه می شود در عروض این عنوان، واسطه در عروض دارد، شأنیتش می شود واسطه در عروض امتناع. شأن حکیم واسطه در عروض امتناع است. ۳. امکان احتمالی، که محقق خراسانی این امکان را مستند می کند به شیخ الرئیس. در کتاب اشارات نمط عاشر در این نمط دهم قسمت های آخر این نمط که تقریبا طولانی نیست می فرماید: «کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یزدک عنه واضح البرهان». اصطلاح واضح چند تا اصطلاح دارد که قائم البرهان و واضح البرهان که نسخه های متعددی دارد و کفایه الاصول واضح البرهان را انتخاب کرده است. ترجمه اش این است که هر آنچه که گوش تان رسید از عجائب و غرائب، چیز عادی بود که بگویید درست است. اگر چیز عجیب و غریبی بود این را در آن بستر امکان قرار بدهید تا وقتی که یک برهان قطعی نیامده که یکی از دو طرف را روشن کند که ضرورت وجود باشد یا ضرورت امتناع. منظور از امکان احتمالی باز هم با تقریر صدرایی فرموده اند که اگر یک چیز غریب و عجیبی که وجود و تحقق اش برای شما غریب و عجیب بود شنیدید، فوراً ردّ یا تایید نکنید. منتظر بمانید تا چه بشود. این توقف فعلی و عدم مبادرت به ردّ و تایید معنایش این است که ما امکان احتمالی داریم هرچند غریب است ولی امکان احتمالی است. بنابراین امکان احتمالی قسم سومی است که در اصول به کار می رود و منظور از امکان در امکان تعبد شیخ انصاری می فرماید که امکان وقوعی است و منظور محقق خراسانی امکان احتمالی است، که من از شیخ صدرا نقل می کنم. بنابراین شیخ انصاری می فرماید منظور از امکان امکان وقوعی است و محقق خراسانی می فرماید یک امکان دیگر هم داریم که امکان احتمالی است. شرحی که می دهد تطبیق می کند به امکان احتمالی. معنی امکان و عنوان رأی بین علمین شیخ انصاری و محقق خراسانی معلوم شد. اما شرح و بسط مسئله ان شاء الله فردا.

آراء صاحبنظران اصول در معنی امکان تعبد به امارات ظنیه ۹۴/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آراء صاحبنظران اصول در معنی امکان تعبد به امارات ظنیه

«من علامات المومن زیاره الاربعین» سعادتی دارید بعضی از عزیزان زیارت اربعین مشرف می شوند. سعادت بزرگی است، حال و هوایی است که آدم احساس می کند رویاست دیگر از وضع مادیات چند روزی تمام برنامه ها جدا می شود. یک انفکاکی است و یک جدایی است و یک ارتباطی است با نور الهی و یک روح مقدس و معصوم سید الشهداء. نه رفتن جنبه مادی و معادلات دارد و نه جمعیت و نه استقبال و نه زیارت. اربعین است که گفته می شود اربعین یک حد کاملی است برای خیلی از چیزهایی که در مسیر کمال هستند. سن انسان و عمر انسان با اربعین کامل می شود. این اربعین خودش را نشان داد که آن توجه الی الله کامل بشود شرط کمال این است که مصداق « فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى » (۱) . مصداق آیه مصادیق زیادی رجاءً می شود گفت. « فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ » در مشاه پیاده روهای زیارت اربعین است که خلع نعلین یعنی دل از همه آنچه در عالم مادیات کنده است. وادی المقدس است. شادی روح سید الشهداء و اصحاب و انصارش صلوات.

آراء صاحبنظران اصول در معنی امکان تعبد به امارات ظنیه

گفته شد که معنی امکان در منطق دو چیز است و در فلسفه سه معنی گفته شده است و در اصول هم سه معنا اعلام شده است که چهارمش را هم محقق نائینی اضافه می کند که در ضمن بحث امروز اشاره می کنیم.

ص: ۱۳۸

۱- طه/سوره ۲۰، آیه۱۲.

کلام شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل تحت عنوان امکان تعبد به امارات ظنیه، آنچه از بیان ایشان استفاده می شود هرچند تصریح نکرده اند منظور از این امکان امکان وقوعی است. امکان وقوعی یعنی شئ ای که از تحققش محالی به وجود نیاید یعنی مستلزم محال نشود، چه محال ذاتی و چه محال عرضی. در مقام اثبات این مطلب رأی مشهور و نظر خودشان را به این شکل بیان می کنند، می فرمایند: مشهور این است که با تعبد به امارات ظنیه قطعا استحاله و محال لازم نمی آید. و تعبد به امارات ظنیه مستلزم محال نمی شود قطعاً. و می فرماید اولی این است که بگوییم بعد از که تامل بکنیم در معنای تعبد به امارات ظنیه می بینیم که از امکان این تعبد استحاله ای لازم نمی آید. تعبد به امارات ظنیه مستلزم محال نمی شود. و این طریقی است که سلکه العقلاء، و این شیوه که بعد از تامل ببینند تعبد به امارات ظنیه مستلزم محال نمی شود مسلک و بنای عقلاء است. (۱) و منظور از این اصل در مورد شک اصل عقلائی است که عقلاء در موقع شک به امکان و امتناع بناء را بر امتناع می گذارند تا اینکه امتناع ثابت بشود. پس در حقیقت دلیل بر اثبات امکان تعبد به امارات ظنیه بنای عقلاء است و بناء

هم در حدی است که می توانیم به عنوان یک اصل برگرفته از بنای عقلاء اعلام کنیم.

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ص ۱۰۵.

فرق بین اصل عقلائی و بنای عقلائی

فرق بین اصل عقلائی و بنای عقلائی این است که اگر بنای عقلاء مستقر باشد ولیکن در مرحله عمل به آن صورت خودش را نشان ندهد این مرحله بنای عقلاء است. و اگر این بنای عقلاء درست جا بیافتد و بعد به عنوان اصل در بین عقلاء حاکم بشود در این صورت می گوییم اصل عقلائی. به عبارت دیگر سیره عقلاء مواد خام قضیه است و اصل یک سازه ساخته و پرداخته است. اصل بنیاد دلیل و تولید دلیل اصل است و خود دلیل سیره است. و شیخ انصاری به هر دو نکته اشاره می کند، هم بنای عقلاء در ابتدای کار و بعد مسئله را بالا می برد تا اینکه می گوید اصل است. این بیان شیخ انصاری است.

منظور محقق خراسانی از امکان، امکان احتمالی است و دلیل آن

اما محقق خراسانی دیروز گفتم که منظور از امکان، امکان احتمالی است که امکان احتمالی را معنا کردم. اما دلیل که به چه دلیل منظور از امکان تعبد امکان احتمالی است. امکان احتمالی برخواسته از بیان شیخ الرئیس و خود محقق خراسانی ترجمه می کند که این احتمال وقوع است و امکان به معنای احتمال وقوع است. دلیلی که بر این مطلب ایشان اشاره می کند، که یکی از ادله ای که زیاد تمسک می کند دلیل وجدان. ما تعبد به ظن را که می گوییم تعبد به اماره ظنیه را که ملاحظه می کنیم وجدانا احتمال می دهیم که این درست باشد. تعبد مستلزم محال نشود. این احتمال یک امر وجدانی است بلکه بعضی از اعاظم در شرح این معنا گفته اند که احتمال امر تکوینی است. تکوینی که بود پس وجدانیاتش بسیار به خوبی استفاده می شود. می فرماید پس از که وجدانی بود لا- یحتاج الی بینه و لا- برهان، نه شاهدی می خواهد حکم فقهی و نه برهانی می خواهد فلسفی. به عبارت دیگر منظور از بینه و برهان دلیل نقلی و دلیل عقلی است.

نظر محقق نائینی منظور از امکان تشریعی است

محقق نـائینی می فرمایـد: منظور از امکـان در امکان تعبـد به ظن امکان تشـریعی است نه امکان تکوینی. قسم چهارم در اقسام امکـان در اصول اضـافه کنیـد امکان تشـریعی و امکان تکوینی. برای اینکه ما بحث در جعل و تشـریع داریم آیا تشـریعاً امکان دارد که شارع مکلف را متعبـد به ظن بسازد به عبارت دیگر شارع اعلام کنـد که یجب التعبد باماره ظنیه. پس عملیات شـرعی در عالم تشـریع است. از این رو امکان تعبـد به ظن می شود امکان تشـریعی. امکان تشـریعی که شد با این خصوصـیات امکان تکوینی منتفی است و امکان تکوینی که منتفی شد از عقل و معقول در این امکان استفاده نمی شود تا بگوییم که امکان از آن مفاهیمی است که در این مورد عقل حکم می کنـد که وجود دارد و امکان دارد یا عقل حکم می کند که در این مورد امکان جا ندارد. جایی برای حکم عقل نیست. (1) و این را گفته اند که در ضمن ردّ ایمائی به نظر شیخ انصاری به حساب می آید.

سوال: امکان تشریعی به چه معناست؟

پاسخ: امکان تشـریعی معنایش این است که از سوی شرع اگر شارع واجب کند تعبد به امارات ظنیه را مستلزم محال نشود. این کل باب می شود شرع و تشریع و به عقل و تکوین و عالم تحقق و واقعیت های تکوینی مساسی ندارد. وادی جداست.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۶۲.

نظر سید الخوئی و ادله ایشان موافق شیخ انصاری

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید منظور از امکان امکان ذاتی نیست، چون بحث ما بحث فلسفی نیست تا ما از امکان ذاتی و امتناع ذاتی و وجوب ذاتی بحث کنیم، آنها مباحثی است مربوط به فلسفه و کلام و در فقه و اصول ربطی ندارد. و منظور از امکان امکان احتمالی هم نیست برگرفته از شیخ الرئیس که فرمونـد «ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یذدک عنه واضح البرهان» که احتمال هم می دهیم. برای اینکه می فرماید احتمال یک امر تکوینی است. امر تکوینی به این معنا که غیر اختیاری است. تکوین و تشریع دو تا فرق دارد. یک فرقی برای امر تکوینی و تشریعی وجود خارجی و وجود مفهومی است. تحقق مفهومی و تحقق خارجی. آنچه که دارای تحقق خارجی است تکوینی است و آنچه که دارای تحقق ذهنی و مفهومی است تشریعی است. فرق دیگر این است که گفته می شود تشریعی آن است که با اراده و اختیار و انتخاب تحقق پیدا کند. و امر تکوینی تحت اراده مکلف نیست، واقعیتاً موجود به اراده ما خاضع نیست. احتمال هم به اراده ما خضوع نمی کند. لذا ما از امر تکوینی بحث نمی کنیم چون به اراده که خضوع نکند، و در بحث های فقهی ما از مسائلی بحث می کنیم که تحت اراده مکلف باشد. بنابراین می فرماید منظور از امکان در امکان تعبد به ظن امکان وقوعی است و آن این است که از تحقق آن محالی لازم نیاید و تعبد به آن مستلزم محال نباشد. (1) آراء گفته شد. آنچه برای ما معلوم شد این است که رأی سیدنا الاستاد با شیخ انصاری موافق است یعنی منظور از امکان امکان وقوعی است. محقق خراسانی می فرماید منظور از امکان امکان احتمالی است. و محقق نائینی هم می فرماید منظور از امکان امکان تشریعی است که فقط امکانش را در شرع و تشریع مورد توجه قرار می دهیم. چون شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد و شهید صدر ابداع اصطلاح دارند. کسانی که به جایی برسند می توانند ابداع اصطلاح بکنند. این پنج نفر در اصول که می گوییم حق دارند و قدرت دارند که ابداع اصطلاح بکنند. ابداع اصطلاح امکان تشریعی است. به آن نکته هم اشاره کردم که باید انصاف و ادب طلبگی این است که آنهایی که به جایی رسیده اند اولا می بینیم تسلط و تسیطر شان چقدر شامل و کامل است. و واقعا درباره محقق خراسانی می گویند البحر المتلاطم تعبیر به جایی است. می بینیم مسائل یک چیزی است که برایشان مثل آماده روی کف دست است. و نظرات آنقدر دقیق است که فهمش یک توفیق می خواهد. یک وقتی در آینده تاریخ برای شهید صدر این حالت فعلی فرق کند چون تاریخ روشن تر می شود و فهم بالا می رود، برای شهید صدری که این حلقات را نوشته است و حلقات ساده نیست. همین حلقه ثالثه یک وقتی روزگار تاریخ برسد که این درک چه بوده، و این مفکّر چه مفکرّی بوده است. بنابراین در اصول امکان به چهار معنی به کار می رود: ۱. امکان ذاتی، ۲. امکان وقوعی، ۳. امکان احتمالی، ۴. امکان تشریعی. رأی شیخ انصاری و سیدنا الاستاد دقیقا موافق است و رأی شهید صدر هم موافق با رأی استاد شان سیدنا الاستاد. و رأی محقق نائینی چیزی نزدیک با امکان وقوعی است که شبیه رأی شیخ انصاری می شود. اما محقق خراسانی به تنهایی می فرماید منظور از امکان امکان احتمالی است.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۹۰.

تحقیق و جمع بندی

اما تحقیق این است که این امکان تشریعی که خوب مورد توجه قرار بگیرد برمی گردد به امکان وقوعی. چون در عالم تشریع می گوییم امر به تعبد در جعل و تشریع مستلزم محال نمی شود. این یعنی در مرحله وقوع تشریعی مستلزم محال نشود. و اما رأی محقق خراسانی که با استفاده از کلام شیخ الرئیس آمده است امکان احتمالی، این امکان احتمالی هم در مقام تجزیه و تحقیق همان امکان وقوعی است که احتمالش را می دهیم که به محال برنخورد. همین که احتمالش را دادیم که در عالم جعل و تشریع به محال برنخورد، نتیجه امکان احتمالی می شود امکان وقوعی. فتحصل من مجموع ما ذکرنا که مقصود از امکان تعبد به امارات ظنیه امکان وقوعی است. و در بحث اصول به طور کل وقتی که بحث از امکان به میان می آید امکان وقوعی است.

اشکالات تعبد به اماره ۹۴/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکالات تعبد به اماره

دو رفعت واقعی

«يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (۱) در این دنیای پر آشوب و این زندگی پر پیچ و خم و این تلاش ها آنچه مسلم است دو تا رفع واقعی وجود دارد. بقیه رفعت ها و منزلت ها و مناصب همه اعتباری است. و آنچه که فقط واقعی است و با آدم هست و آدم را تنها نمی گذارد و موقت نیست و بی وفا نیست و برای آدم شخصیت و رفعت می دهد دو چیز است: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ » ایمان، «وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ». دو تا رفعت واقعی و مطلق و حقیقی است که از معجزه های قرآن هم به حساب می آید. توفیقی است برای شما عزیزان که الحمد لله این دو فضیلت را دارید، متلبس می شوید ایمان و علم. منظور از ایمان هم اعتقاد به توحید و نبوت و امامت و معاد و پایبندی به واجبات و محرمات. منظور از علم هم تحصیل علوم آل البیت، فقه و اصول. آنچه می ماند همین دو تاست چیزی دیگری هیچ وفا و بقائی ندارد. عزیزانی که مشرف شده بودند کربلای معلی اربعین هم عرض می شود شکّر الله مساعیکم خداوند قبول کند. یک توفیق استثنائی بود. از نجف تا کربلا- زوار و مستقبلین و کل مجموعه از این دنیا جدا بود. با معادلات منطبق نبود نه زوار و نه مستقبلین یک صحنه چند روزی، عروج یعنی چی؟ عروج از دنیا کندن و جدا شدن، چند روزی معراج را لمس کردید. برای شادی روح شهدای مظلوم نیجریه که به جهت محبت اهل بیت مظلومانه به شهادت رسیده اند صلوات ختم کنید.

ص: ۱۴۳

۱- مجادله/سوره۵۸، آیه۱۱.

اشکالات احتمالی نسبت به تعبد به امارات

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه بعد از که فرمودند در امر دوم از امور مقدماتی امارات و حجج که امکان تعبد به امارات وجود دارد. این امکان را شرح دادیم و اقسامش را گفتیم و در مجموع این ما حصل بحث ما شد که در امکان تعبد اختلاف نظر بین صاحبنظران وجود ندارد.

اشکالات ابن قبه

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید اشکالاتی درباره تعبد به امارات شده است یا می شود. منظور از اشکالاتی که درباره تعبد به ظن صورت گرفته است همان اشکالات ابن قبه رحمه الله علیه است که از صاحبنظران اصول امامیه است. که شیخ انصاری اشکال ایشان در کتاب رسائل نقل می کند تحت عنوان امکان تعبد به ظن. ما حصل اشکال ابن قبه دو امر است: امر اول این است که می گوید اگر اماره را معتبر بدانیم اخبار از قول پیامبر است و این اخبار از قول پیامبر اگر درست باشد مستلزم این است که اخبار از قول خدای متعال هم درست باشد. و لازم باطل است ملزوم هم مثل آن. یعنی اخبار عن الله تعالی جایز نیست بالضروره بنابراین اخبار از پیامبر اعظم و اوصیای آن حضرت صلوات الله علیهم اجمعین درست نیست. (۱)

جواب شیخ از امر اول

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این اشکال را صریح و قاطع و بسیار با عبارت کوتاه جواب می دهد، می فرماید لازمه بین این دو اخبار اصلا وجود ندارد. اخبار از پیامبر لازمه اش اخبار از خدای متعال قطعاً نیست. لازمه بین این دو اخبار در کار نیست. و اما اخبار از خدای متعال که درست نیست قطعا به دلیل این است که اخبار عن الله در حقیقت ادعای نبوت در پی دارد از آن جهت قطعا و بالضروره باطل است. اما اخبار عن النبی که چنین نتیجه و چنین رهاوردی ندارد تا اینکه اشکال بشود. اضافه می شود که لازمه یا مقایسه بین اخبار عن النبی و اخبار عن الله یک قیاس مع الفارق بسیار واضحی است. قابل مقایسه نیست. آنقدر افتراق مقایسه روشن است که تصورش برای تصدیقش کافی است. بنابراین این اشکال اول که بطلانش واضح است لذا محقق خراسانی این اشکال اول را در عداد اشکالات ذکر نکرده است. دلیلش هم باشد که این اشکال بسیار بی جا و بی مورد و دور از تحقیق و دقت به نظر می رسد.

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۰۵.

امر دوم و جواب آن

اما امر دوم از اشکالات ابن قبه، عبارت از این است که اگر تعبد به اماره درست باشد همیشه اماره که با واقع اصابت نمی کند. در صورتی که اماره خطا کند با حکم واقعی تطبیق نکند، در این صورت تحلیل حرام یا تحریم حلال یا امثال آن می شود. مثلا حکم واقعی حرمت بوده و اماره اعلام می کند حلیت را، آن حرمت واقعی به وسیله مودای اماره تحلیل شد یعنی تحریم تحلیل می شود. بنابراین با این مشکلی که داریم تعبد به اماره محال است چون تحلیل حرام محال است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این اشکال دوم را هم جواب می دهد باز هم با عبارت کوتاه و مختصر. می فرماید: اگر منظور شما از تحلیل حرام، تحلیل حرام ظاهری باشد در مودای اماره چنین چیزی متصور نیست و لازم نمی آید. اماره خودش حکم ظاهری را آنچه که هست در عالم ظاهر بیان می کند. تغییری در این سطح در سطح ظاهر به وجود نمی آید تا بگوییم تحلیل حرام ظاهری. اما اگر بگویید تحلیل حرام واقعی، ممکن است ولی ممتنع نیست یعنی محال نیست و مانع ندارد. برای اینکه مکلّفی که دسترسی ندارد به واقع و فعلاً حجتی دارد به نام اماره، طبق حجت عمل کرده و اماره آنچه را برایش بگوید اعتبار شرعی دارد. اگر با واقع مطابقت نکند اشکالی ندارد. معذّر است. حکم واقعی عقلا و عقلائیاً که بیانش نرسیده باشد عقاب در پی ندارد. بنابراین اشکال دوم ایشان هم حل شد. و این اشکال دوم را در مرحله بعدی از طریق مصلحت سلوکیه جواب کامل تری می دهد که ان شاء الله می رسیم.

اما اشکالاتی که می شود

اشکالاتی که شده است همین دو اشکالی بود که ابن قبه گفته بود. و اما اشکالاتی که می شود و جا دارد این اشکالات را در نظر بگیریم و در جهت حل آن پاسخی آماده کنیم. محقق خراسانی می فرماید اشکالاتی که می شود از این قرار است: ۱. تعبد به اماره در صورتی که با حکم واقعی اصابت کند، موجب اجتماع مثلین می شود. مثلاً درباره شرب توتون حلیت واقعی داشته، مودای اماره هم حلیت شد، اینجا در حقیقت دو تا حکم مثل هم جمع شد. چون مودای اماره که حکم ظاهری است با حکم واقعی دو تاست. هر دو اگر مثل هم بودند می شود اجتماع مثلین. چون یک حکم نیست، فرض این است که یک حکم نیست دو تا حکم است. یک حکم در واقع است و یک حکم دیگر هم مودای اماره. اگر هم سنخ باشند اجتماع مثلین می شود. و اما اگر خطأ رفت و خلاف شد مودای اماره وجوب بود و حکم واقعی عدم وجوب. مثلاـ اماره آمد گفت استعاذه در نماز در ابتدای قرائت مستحب است ولی در واقع واجب بود، خلافش بود، اینجا اجتماع ضدین می شود. یا اجتماع ضدینی که در حقیقت نقیضین باشند وجوب و عدم وجوب. استعاذه را ما گفتیم مستحب ولی در واقع مستحب نبود. یا گفتیم که شرب عصیر عنبی قبل از ذهاب ثلثین حرام نیست و در واقع حرام بود، اینجا اجتماع ضدین می شود. عبارت را ادامه می دهد اجتماع ضدین یا اجتماع بین اراده و کراهت یا بین مصلحت و مفسده بدون کسر و انکسار. اگر واقع واجب باشد اماره گفت حرام، اجتماع ضدین است. مثلا بیع در روز جمعه اگر نیازی داشته باشد و ضرورتی باشد بگوییم واجب است ولی در واقع حرام است طبق آیه «إِذَا نُودِی لِلصَّلَاهِ مِن یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلَی ذِکْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ». (۱) مطلب این است که مودای اماره واجب باشد مثلا و حکم واقعی حرام. جمع بین حرمت و وجوب می شود ضدین. حالا این کراهت و اراده و مصلحت و مفسده چیست؟

۱- جمعه/سوره۶۲، آیه۹.

دیدگاه محقق خراسانی از سه زاویه

محقق خراسانی این اشکال را از سه زاویه در نظر گرفته است: ۱. زاویه حکم، ۲. زاویه جعل و شارع، ۳. زاویه ملاک. از زاویه حکم و تکلیف می شود اجتماع ضـدین، واجب و حرام جمع شـد در یک متعلق می شود اجتماع ضـدین. نماز جمعه را گفت واجب در واقع در زمان غیبت حرام بود. از زاویه شارع جمع بین اراده و کراهت می شود. آنکه مطلوب شـرع است شارع اراده دارد و آنکه مبغوض شرع است شارع کراهت دارد. از زاویه جعل و شارع جمع بین اراده و کراهت می شود. و از زاویه ملاک که ملاک عبارت است از مصـلحت و مفسده، جمع بین مصـلحت و مفسده می شود. نماز جمعه هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده بدون کسـر و انکسار. منظور از کسر و انکسار این است که هر دو مصلحت و مفسده ملزمه باشد و هیچ یکی ضعیف تر از دیگری نباشد. کسـر و انکسار این است که مصلحت یا مفسده نسبت به دیگری ضعیف و قوی باشد. مصلحت و مفسده اگر قوی و ضـعیف بود کسـر و انکسـار است. مثلا خمر و میسـر که «وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا» (۱) هم مصـلحت دارد و هم مفسده ولی کسـر و انکسـار است. کسـر و انکسـار که بود اجتمـاع ضـدین در کـار نیست. چون آن ملاک قوی حاکم می شود بر آن ملاک ضـعیف. ملاک ضـعیف را خارج می کنـد. اثمهما اکبر که شـد نفعهما در کار نیست. و در این مثالی که ما در نظر می گیریم کسـر و انکسار نیست. مصلحت و مفسده قوی و ضعیف نیست. هر دو ملزمه و کامل هستند که بشود اجتماع مصلحت و مفسـده. تـا به اینجـا می فرمایـد در صـورتی است که مـا بگـوییم حکمی در واقع وجود دارد امـا اگر بگوییم تضـادی نیست و اجتمـاع ضـدینی نیست یک حکم داریم و آن فقط مودای اماره است، حکم دیگری نیست. در این صورت تضاد وجود نـدارد امـا کـار منجر می شود به تصویب. تصویبی که براسـاس ادله اربعه باطـل است و بطلانـش یـک ضـرورت است که ان شـاء الله اشاره می کنیم. این اشکال اول معلوم شد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۱۹.

اما اشکال دوم

اشکال دوم تعبد به ظن یا جواز تعبد به اماره مستلزم طلب ضدین می شود. برای اینکه حکم واقعی طلبی دارد و اماره هم طلب دیگر، در صورتی که مطلوب هر دو متخالفین باشند طلب ضدین می شود. مثلاـ روز جمعه اماره می گوید نماز ظهر واجب است و حکم واقعی یا دستوری که از سوی شرع در واقع آمده است می گوید نماز جمعه واجب است. پس طلب از سوی شرع صادر شد نسبت به دو تا ضد. از سوی شرع اعلام شده است که نماز جمعه واجب است اماره شرعیه هم بیان خود شرع است و جدای از شرع نیست. اگر بگوییم جدای از شرع است که اعتبار ندارد. شرعی در برابر شرع نیست. پس از سوی شرع طلبی که صورت می گیرد یکی به مودای اماره و یکی به آن حکم واقعی و هر دو هم متضاد هستند در حقیقت از سوی شرع طلب ضدین شده.

فرق اجتماع ضدین و طلب ضدین

سوال این است که چه فرق است بین جمع بین ضدین و طلب ضدین؟ اشکال دوم ما شد طلب ضدین و اشکال اول اجتماع ضدین بود. فرقش چیست؟ اجتماع ضدین از مصادیق تعارض است، طلب ضدین از مصادیق تزاحم است. در اجتماع ضدین متعلق یکی است، در طلب ضدین متعلق طلب دو تاست. مثال اجتماع ضدین یک نماز مودای اماره می گوید این یک نماز در روز جمعه جمعه واجب است و حکم واقعی می گوید همین یک نماز در روز جمعه حرام است در زمان غیبت. یک نماز دو تا حکم واجب و حرام از دو طریق آمد و موجب اجتماع ضدین شد. اما در طلب ضدین دو تا متعلق است نماز ظهر است و نماز جمعه است. از خارج علم داریم که در روز جمعه یک نماز بیشتر نداریم اما اماره می گوید آن یک نمازی که واجب در روز جمعه داریم نماز ظهر است، واجب است. نماز ظهر واجب است و حکم واقعی می گوید نماز جمعه حرام است. دو تا متعلق، هر دو طلب است طلب فعل و طلب ترک. بنابراین حتی مثال را به این صورت می توانید بزنید که اماره می گوید نماز ظهر واجب است و حکم واقعی می گوید نماز جمعه واجب است. طلب ضدین شد. یک روز هم ظهر و هم جمعه نداریم. پس در طلب ضدین متعلق دو تاست و تزاحم دارد، ظرفیت ایجاد نمی کند. ظرفیت برای یک نماز وجود دارد.

ص: ۱۴۸

اشکال سوم و جواب آن

اشکال سوم تفویت مصلحت در صورت مخالفت. اگر مودای اماره با واقع مخالفت کند مثلا استعاذه در نماز فی الواقع واجب باشد اماره بگوید که واجب نیست، تفویت مصلحت شده است. تعبد به اماره موجب تفویت مصلحت می شود. این سه تا اشکالی است که مطرح است. جوابش را محقق خراسانی عنوان می کند و شرحش را فردا می گوییم. عنوان جواب این است که قسمی از این اشکالات لازم نمی اید و قسمی از آن که لازم می آید باطل نیست. اشکال اول و دوم لازم نمی اید و اشکال که لازم می آید باطل نیست. شرح مسئله ان شاء الله فردا.

اشکالات تعبد به اماره ۹۴/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات تعبد به اماره

بعد از آنکه گفته شد تعبد به اماره امکان دارد اشکالاتی را محقق خراسانی ذکر فرمودند که اگر آن اشکالات رفع بشود، مطلب تمام است. سه تا اشکال بود، اشکال اول تعبد به ظن مستلزم جمع بین مثلین یا جمع بین ضدین می شود. و جمع بین ضدین هم سه زاویه دارد از زاویه تکلیف جمع بین ضدین است و از زاویه ملاک جمع بین مصلحت و مفسده است و از زاویه جعل شرعی جمع بین اراده و کراهت است. اشکال دوم مستلزم طلب ضدین می شود که گفته شد فرق بین جمع ضدین و طلب ضدین فرق بین تعارض و تزاحم است. طلب ضدین دو تا متعلق دارد و امکان جمع بین دو تا متعلق وجود ندارد. در جمع بین ضدین متعلق یکی است، دو ضد در یک متعلق امکان جمع شدن ندارد. اشکال سوم تفویت مصلحت در صورتی که واجب را اماره مباح اعلام کند. و القاء در مفسده در صورتی که حرام را مباح اعلام کند. این سه تا اشکال بود.

ص: ۱۴۹

جواب اشکالات در دو مرحله

اما جواب، محقق خراسانی جواب این اشکالات را در دو مرحله بیان می کند. یعنی دو تا جواب داریم برای این سه اشکال، با یک جواب دو اشکال اولی حل می شود و با جواب دوم اشکال سوم که تفویت مصلحت یا القاء در مفسده بود حل می شود. جواب اول جعل حجیت و نحوه جعل حجیت را بیان می کند.

حجیت از باب طریقیت و سببیت

در این رابطه بحث مشهور و در عین حال سرنوشت ساز یعنی دارای آثار در بین دانشمندان اصول وجود دارد. به طور عمده صاحبنظران به دو دسته هستند: دسته اول قائل به طریقیت، حجیت امارات از باب طریقیت است، این رأی هم مشهور است و هم رأی امامیه است. دسته دوم از صاحبنظران قائلند بر اینکه حجیت امارات از باب سببیت است. این رأی غیر مشهور است و مربوط می شود به اشاعره و معتزله. منظور از طریقیت این است که اماره فقط طریق برای کشف حکم واقعی است، طریق برای

رسیدن به حکم شرعی است. اما غیر از این طریقیت و کشف حکم واقعی هیچ اثری و کارایی دیگر ندارد.

قائلین به طریقیت دو دسته اند

و قائلین به طریقیت به دو دسته هستند: دسته اول می گویند حجیت امارات از باب طریقیت است تحت عنوان تتمیم کشف، خود اماره ذاتاً کشف ناقص و محدودی دارد با تایید شرع یا تصریح شرع این کشف ناقص کامل می شود.

ص: ۱۵۰

تتمیم کشف

که به تعبیر محقق نـائینی گفته می شود تتمیم کشف. کشف را بـا اعتبـار شـرع کامـل کرد و یـک اماره که خودش ظن بود، با اعتبار شرع می شود علم تعبدی. اماره را نازل منزله علم قرار می دهد براساس تنزیل شرعی. گفتم که تنزیل یعنی شئ ای را در حکم به منزله شـئ دیگری قرار بدهید، مثل «الطواف بالبیت صـلاه» که طواف صلاه نیست در حکم صلاه است. این دسته اول از قائلین به طریقیت، فقط کشف است و جعل حکمی در کار نیست.

جعل حکم ظاهری

دسته دوم از قائلین به طریقیت می گویند اماره طریق است به سوی حکم واقعی، طریقیت دارد ولیکن در همین مرحله طریقیت خود مودایی دارد، مودای این امـاره از سوی شـرع یـک حکم شـرعی ظـاهری است و این قسم دوم از طریقیت مودای اماره را نازل منزله حکم واقعی قرار می دهد یعنی در مرحله ظاهر حکم شـرعی این است. پس قسم دوم از طریقیت جعل حکم ظاهری در پی دارد. اعلام می کنـد که مودای امـاره از سوی شـرع حکم ظاهری مجعول شـرعی است. اصـطلاح صاحب معالم را معنا کنیم که «ظنیه الطریق لا تنافی قطعیه الحکم» در صورت جعل حکم ظاهری است. حکم مجعول است از سوی شرع قطعاً، حکم قطعی است هرچند طریقش ظنی باشد. قطعیت حکم یعنی از سوی شرع اعتبار قطعی که داده شد، آن اعتبار قطعی شرعی یعنی حکم شرع ولو خود طریق اصلش ظنی است. شرع حکم قطعی روی این طریق ظنی اعلام کرده است.

ص: ۱۵۱

قائلین به سببیت هم دو دسته اند

و اما قسم دوم که جعل حجیت از باب سببیت و اماره از باب سببیت است. قائلین به سببیت هم به دو دسته هستند:

دسته اول همان اشاعره و مصوبه هستند

دسته اول می گویند اماره سبب و علت برای حکم است. قبل از اماره حکم برای جاهل وجود ندارد. الان که جاهل به حکم هستیم حکمی در واقع وجود ندارد. اماره سبب است، اماره که اقامه شد مودای اماره حکم خواهد بود و همان حکم الله است و همان حکم شرعی است و ورای آن حکم دیگری نیست. سببیت به معنای علّت برای وجود حکم. احکام واقعیه معلومه مشترک است بین همه مکلّفین عالمین ولی برای جاهل حکم واقعی دیگری نیست. همین است که اماره می گوید. این رأی منسوب است به اشاعره، مذهب امامیه با رنگ فلسفی اسمش می شود عدلیه. مذاهب عامه با رنگ فلسفی اسمش می شود اشاعره و معتزله. آن اشاعره ای که اشعری های به معنای یک مسلک فلسفی فعلا منقرض است. چون ابناء عامه فلسفه و اصول کار نمی کنند مخصوصا مسلک وهابیت که فقط حدیث و آن هم فقط صحیحین و آخرش هم صحیح بخاری و حفظ قرآن و یک مقدار ادبیات و یک مقدار هم تفسیر ترجمه ای. فلسفه در دانشگاه هایشان حرام است. لذا فلسفه ای وجود ندارد، اصولی وجود ندارد، احادیث بخاری است و تمام. و اشعری هم منقرض است. هرچند وهابیت با اظهارات شان مشابهت هایی به اشاعره دارند که می شود یک نوع اشعری از یک طرف از لحاظ اعتقادی یک نوع ناصبی به حساب می آیند و از لحاظ مذهبی یک نوع رنگ اشعری. منتها نه رسماً اشعری هستند و نه رسماً ناصبی. این مسلک منسوب است به اشاعره و طبیعتاً این مسلک تصویب است و تصویب هم باطل بالادله الاربعه است. دلیل عقل این است که تصویب مستلزم دور است، روایات متواتر دارد اشتراک احکام بین عالم و جاهل، کتاب الله دستور می دهد «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ» احکام را می گوید از سوی خدا نازل شده نه از اماره و اجماع هم بر این است که این مسلک باطل است. بطلان تصویب یک امر ضروری است. دسته دوم از قائلین به سببیت می گویند اماره سبب است برای جعل حکم اما احکام واقعیه مشترک بین عالم و جاهل وجود دارد. این قسمتش مطابق است با مذهب عدلیه لذا معتزله یک مذهب ملتقط است مطالبی از عدلیه دارد و مطالبی از اشاعره. می گویند که اماره سبب است ولیکن در عین حالی که احکام واقعیه بین جاهل و عالم مشترک است، مودای اماره یک حکم مجعولی است که مصلحت این غلبه دارد بر مصلحت حکم واقعی. لذا وظیفه این است که به مودای اماره اخذ بشود. به جهت اینکه آن غلبه دارد و حاکم است بر مصلحت حکم واقعی. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسلک معتزله هم در حقیقت تصویب است. اشاره بسنده می کند که «الثانی کالاول»

مصلحت سلوکیه

در ادامه بحث شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل تحت عنوان امکان تعبد به ظن این دو قسم از سببیت را که بیان می کند می فرماید قسم سومی هم است و آن این است که خود اماره بما هی اماره هرچند جعل حکم نکند ولی ایجاد مصلحت می کند. اماره دارای مصلحت است. این مصلحت متعلق به سلوك است، سلوك یعنی یک تعبد و یعنی یک توجه به عبودیت. توجه به عبودیت و سلوك دارای مصلحت است. کلّ اطاعت ها و امتثال ها در محدوده عبادت است و سلوك که تعبد است در این محدوده است دارای مصلحت است. و این مصلحت را اسمش را گذاشتند مصلحت سلوکیه. این مصلحت سلوکیه در باب امارات جبران می کند. اگر خطاء رفت مخالفت با واقع به عمل آمد جبران می کند. می فرماید: «لابدّ أن یتدارك مصلحته الفائته». آن مصلحتی که در واقع فوت شده است تدارک می شود به وسیله این مصلحتی که در سلوك است. می فرماید این قسم سوم از سببیت است. (۱)

نظر محقق نائینی و خراسانی و سید الخوئی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حجیت امارات از باب سببیت که نیست قطعاً و حجیت این طرق از باب منجزیت و معذریت است. فقط منجز و معذر است. حکمی را جعل و ایجاد نمی کند. اگر با واقع مطابقت کرد تنجیز می شود و اگر با واقع مطابقت نداشت معذر است و مکلف معذور است طبق حجت عمل کرد. پس تا حالا شش قسم شد، یک قسم دیگر را هم اضافه کنید، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه بیانی دارند که در حقیقت جمع بین رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی است می فرماید حجیت امارات از باب طریقیت است ولی دارای مصلحت سلوکیه. محقق نائینی رأی شیخ انصاری را تایید کرد اما شیخ انصاری این مسلك را می فرماید قسم سوم سببیت است اما محقق نائینی می فرماید طریقتی است دارای مصلحت سلوکیه. (۲)

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۶۵.

سوال:

پاسخ: شیخ تصریح می کند سببیت سه قسم است و این را قسم سوم اعلام می کند. محققین اشکال کرده اند که این حقیقتش سببیت نیست بلکه طریقیت است ولی رأی شیخ این باشد که سببیت از این باب است که حکم واقعی دیگر هیچ تاثیر و تأثری ندارد، جبران شد. سببیت یکی از خصوصیاتش این بود که حکم واقعی کلاـ حکم واقعی است. اینجا هم مصلحت سلوک حکم واقعی را کنار گذاشت از این جهت سببیت است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امارات از باب طریقیت است. فرقش با رأی محقق خراسانی این است که تصریح می کند منجزیت و معذریت مجعول نیست بلکه خود طریقیت است. و این طریقیت برای این است که طریقیت از احکام وضعیه است قابل جعل شرعی است. منجزیت و معذریت انتزاع عقلی است، جعل شرعی نمی شود. و اما طریقیت را به دو قسم تقسیم می کند: طریقیت قسم اول آن است که متعلق است به امارات و اصول محرزه. امارات و اصول محرزه مثل اصاله الحلّ و استصحاب شرعی که از اصول محرزه است. اصول محرزه استصحاب و اصاله الحلّ و اصاله الاباحه است. در موارد امارات و اصول محرزه جعل حکمی در کار نیست فقط طریق است برای کشف واقع و مودایش حکم واقعی است منتها مودای تنزیلی. تکلیفی را جعل نمی کند مودای نازل منزله حکم واقعی است. لذا می گوییم مودای اماره حکم واقعی است. اگر مطابقت داشت تنجیز عقلی است خواهد آمد و اگر مخالفت داشت تعذیر و معذریت هم عقلی است و خواهد آمد مجعول نیست. و اما قسم دوم طریقیت که مربوط می شود به اصول غیر محرزه مثل احتیاط و برائت، در این موارد می فرماید: این اصول به واقع نظر ندارد وظیفه فعلی مکلّف را تعیین می کند. که فعلاً وظیفه این است. وظیفه فعلی تعبیر دیگری از حکم ظاهری است. آن وظیفه فعلی یعنی حکم ظاهری، این وظیفه فعلی مکلف همین حکم ظاهری شرعی است. (۱) پس در تقسیم نوعیت اماره دیدید که اماره به طور تحقیق می تواند نه قسم تصور بشود. این بحثی بود بسیار عمیق و دقیق و به دقت داشته باشید. بعد از که نه قسم در مورد جعل امارات گفتیم که سببیت و طریقیت منتهی می شود به نه قسم، الان محقق خراسانی براساس مسلك خودش اشکالات را جواب می دهد که شرح آن برای جلسه اینده.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۰۹.

رفع اشکالات مطرح شده در تعبد به امارات ۹۴/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رفع اشکالات مطرح شده در تعبد به امارات

در مورد تعبد به اماره اشکالاتی مطرح شده است که شرح دادیم و گفتیم. و آنگاه در مقام جواب مقدمتاً گفته شد که نحوه جعل حجیت امارات بررسی بشود. و در این رابطه هم گفته شد که به طور کل به نه قسم منقسم یا آراء صورت گرفته است. و اما پس از که امارات را هم گفتیم و تقسیم بندی جعل حجیت در باب امارات هم گفته شد، رسیدیم که جواب اشکالات را بیان کنیم.

رفع اشکالات مطرح شده در مورد تعبد به اماره از سوی صاحبنظران

شیخ طوسی

۱.شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه درباره تعبد به اماره به طور اجمال می فرماید تعبد به اماره شرعاً و نقلاً درست است. عبارتی دارد که با تلخیص از این قرار است: می فرماید عمل شرعی عبادی که باید دارای مصلحت باشد دو گونه است: ۱. عمل شرعی که در خود آن عمل مصلحت وجود دارد. طبیعت عمل ذات المصلحه است که مصادیق عبادی از این قرار است. ۲. مکلف مجتهد در جهت کشف عمل مثلاً به صدق راوی اطمینان داشته باشد، به عنوان یک صفت نفسی و پس از آن از طریق تعبد آن عمل را انجام بدهد، می فرماید در این تعبد به این گونه یعنی با وصف اینکه یک اطمینان نفسی است مصلحتی وجود خواهد داشت. بنابراین مانعی ندارد که در این صورت دوم بگوییم عمل شرعی دارای مصلحتی است. که مصلحت تعبد در حقیقت مصلحت در عبادت است. بنابراین تعبد به اماره جایز است و اشکالی هم نیست. (۱)

ص: ۱۵۵

۱- العده، شیخ طوسی، ص ۲۴.

محقق حلی

۲. محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ابن قبه عبدالله بن محمد رازی که فقیه امامی است از متکلمین است و صاحب کتاب الانصاف فی الامامه. این ابن قبه گفته است که تعبد به اماره درست نیست ولی رأی ایشان قابل التزام نیست. برای اینکه تعبد به اماره اشتمال بر مصلحت دارد. عبودیت سعی در جهت اطاعت خداست. مسیری که آغاز می شود از ابتداء تا انتهاء رنگ عبودیت دارد. خود تعبد به اماره اشتمال بر همان مصلحت عبادی دارد و درست است و اشکالی در کار نیست. (۱)

شیخ انصاری

۳. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل تحت عنوان امکان تعبد به ظن می فرماید: قسم سوم از سببیت این است که در خود طریق یعنی همان تعبد به اماره، تعبد به خبر واحد مصلحتی وجود دارد که آن مصلحت طریقی یا مصلحت سلوکی احیاناً عند الخطأ مصلحت فوت شده عمل را تدارک می کند، جبران می کند، جایگزین می شود. مصلحتی اگر از دست می دهید دست ما خالی نیست، مصلحت طریق را به دست آورده ایم که همان اصطلاح معروف مصلحت سلوکیه است. (۲) منظور از این سلوک دو تلقی وجود دارد: ۱. منظور از سلوک همان طریق است با اصطلاح اصول. مصلحت سلوکی مصلحت طریقی است. ۲. منظور از سلوک سلوک معرفتی و عرفانی است که سلوک از مصطلحات عرفاء است به این معنا که انسان که تعبد می کند با قصد اطاعت امر قیام کرده و به اماره ای که در اختیار دارد گردن می نهد و به سوی حکم شرعی سعی می کند یک سلوک است و این سلوک مصلحت دارد، ارزشمند است عند المتشرعه و عند الشرع روحیه انقیادی و سلوکی ارزشمند است که دارای مصلحت است. و مصلحتش هم مصلحت کمی نیست. اگر احیانا عمل را از دست بدهیم با واقع تطبیق نشود کار اماره این مصلحت سلوکی تدارک می کند، فوت شده را جبران می کند. با اشاره به رأی شیخ طوسی و محقق حلی گفته می شود که شیخ انصاری ممکن است این توجیه را متابعتاً از شیخ طائفه و محقق حلی آورده باشد.

۱- معارج الاصول، محقق حلی، ص ۱۴۱.

۲- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ص ۱۱۲.

محقق خراسانی

۴. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه جواب این اشکالات را که خودشان مطرح فرموده اند کامل تر بیان کرده اند. می فرماید: اما اشکال اجتماع ضدین یا مثلین یا کراهت و اراده یا مصلحت و مفسده و یا طلب ضدین اساس ندارد و اشکال واردی نیست. برای اینکه حجیت به عنوان یک حکم وضعی برای اماره وضع شده برای خبر واحد، جعل شده. این جعل حجیت معنای خودش را دارد، معنایش فقط منجزیت و معذریت است. مستتبع حکم نیست، مولّد حکم نیست. حکم شرعی تولید نمی کند، طریق است اعتبار شرعی گرفته است که به این طریق اعتماد کنید، از این راه بروید. اگر اصابت فهو المطلوب تنجیز می شود و اگر اصابت نکرد معذّر است. اشکال اصلا زمینه ندارد. چون اصلا اماره ایجاد تکلیف و حکم نمی کند، مودای اماره حکم نیست، حکم فقط همان حکم واقعی است، اماره فقط طریق است. فرق نمی کند این طریق معتبر شرعی باشد یا طریق معتبر قطعی ضروری باشد. مثلا حجیتی که ذاتی است درباره قطع که قطع به حکم واقعی مگر خود قطع حکم تازه ای در برابر حکم واقعی ایجاد می کند؟ که نمی کند. قطع است و حجیتش ذاتی است اما ایجاد حکم که نمی کند، طریق است و کشف است از حکم واقعی. همان قطع با همان اعتبار اگر خطا برود معذر است و اگر مطابقت کند منجز است. بنابراین فرق نمی کند حجیت ذاتی باشد یا به جعل جاعل. طریق محض است و اثرش هم منجزیت و معذریت است. بنابراین دو تا حکم اصلا وجود ندارد تا بگوییم اجتماع مثلین یا ضدین یا طلب ضدین.

ص: ۱۵۷

سوال:

پاسخ: ایشـان هم در جمع قـائلین به طریقت است امـا مجعول در بـاب امـارات می فرمایـد منجزیت و معـذریت است. قائلین به طریقیت قـدر مشترک دارنـد همه شـان کشف از واقع می گوینـد و همه شـان هم طریق محض می گوینـد منتها با صـفات و با خصوصـیاتی آراء فرق می کنـد. این جواب یکی از آن بهترین جواب ها بود. با این جواب دو تا اشـکال را زمینه اش را از بین بردیم اجتماع ضدین و طلب ضدین. چون ضدینی نیست، دو تا حکم نیست یک حکم است فقط حکم واقعی.

اشکال تفویت مصلحت و القاء در مفسده

و بـاقی مانـد اشـکال سوم که تفویت مصـلحت اگر حکم واقعی واجب باشـد و مودای اماره حرام، حرام که گفته است اجتناب می کنیـد چیزی برایتـان حادث نمی شود اما مصـلحت واقع فوت شـده. یا القاء در مفسـده؛ حکم واقعی حرام بود، مودای اماره گفت واجب انجام دادید القاء در مفسده شد. این اشکال باقی ماند. جواب این اشکال را هم مثل جواب اول قاطع و دقیق اعلام می کنـد. می فرمایـد: در این صورت هرچنـد تفویت مصـلحت و القـاء در مفسـده تصور بشود ولی اشـکال نـدارد. اگر تفویت مصـلحتی هم لازم بایـد باطـل نیست. برای اینکه مصـلحت اماره مصـلحت غالبه است. غلبه دارد و آن مفسـده مخالفت مقهور است. آن مفسـده خطاء را پوشـش می دهد. چون غلبه با مصـلحت تعبد به اماره است. شـرح این مسـئله: اولا اماره معنایش این نیست که مـا در نظر بگیریم که یـک راه هست که خطاهای زیادی دارد، این معنای اماره نیست. اماره یک طریق معتبر عقلائی و شرعی است که احتمال خطاء بسیار اندک و ناچیز است. و سبک و سیره عقلاء در اعمال و افعال خطای اندک را اعتناء نمی کنند. چون عالم امکان قضایایی که در عالم عادی است مطلق نیست، یعنی خالی از صدمه و اشـتباه نیست. اگر خطاء یا اشـتباه جزئی باشد عقلاً و عقلاییاً به خطای جزئی اعتناء نمی شود. تمام قوانین از این قبیل است. راه وجدانی که شـما همیشه مسافرت می کنید به طرف دفتر درس و بحث تان گاهی ممکن است خطری داشـته باشد ولی بسیار احتمال ضعیف است. به آن احتمال ضعیف و جزئی عقلاء و عقل اعتناء نمی کند. این یک اصـلی است حاکم بلا اشـکال بین العقلاء و اهل الشـرع. این اولاً و ثانیاً در جعـل احکـام، جعـل حجیت مصـلحت نوعی است. مصـلحت نوعی کـافی است. مثلاـ مـا می گوییم بیع مال با سـفهاء جایز نیست. مصـلحت نوعی اجازه نمی دهـد. نوعاً سـفهاء فریب می خورنـد و نمی توانند تشـخیص بدهند نفع و ضـرر خودشان. اما مواردی است آدم مومنی است و با انصاف معامله می کند با سفیه حقش را می دهد، جایز است؟ نه، جایز نیست. باید به اجازه ولی شـرعی یا قیم شـرعی معامله انجام بگیرد. چون مصـلحت جعل احکام وضعیه مصلحت نوعی است. قوانین اجتماعی که در جـامعه قوانین مـدنی است اینهـا همه اش احکـام وضـعیه هسـتند و همه براسـاس مصـلحت نوعی است. چراغ قرمز از بـاب مثال مصـلحت نوعی اش این است که اجتناب از خطر. اگر کسـی بگویـد من الان خطر احساس نمی کند، قانونا جایز است برایش؟ نه، مصـلحت نوعی است. جعل حجیت براساس مصـلحت نوعی است. نوعاً این راه درستی است. اگر یک موارد جزئی خطائی صورت بگیرد در فهم عقلاـ و دیـدن عقلائی به آن خطاهای جزئی اعتناء نمی شود. و ثالثاً درباره جعل اماره در ابتـداء گفتیم کسـر و انکسـار است. اجتمـاع ضـدین یا اجتماع مصـلحت و مفسـده در آن صورت اشـکال داشت که کسـر و انکساری وجود نداشته باشد. کسر و انکسار معنا کردیم گفتیم قوت و ضعف. هر دو اگر در یک مرحله از قوت باشد ملزمه باشد تصادم است، اصـطکاک است و تضاد است بین مصـلحت و مفسده. اما کسـر و انکسار یکی قوی و دیگری ضـعیف، اثمهما اکثر من نفههما که در آیه قرآن آمـده است اگر دیـدیم موردی که نفع، مصلحت بیشتر است از مفسـده در اینجـا کسـر و انکسار است. طبیعتاً

تنافی بین دو مصلحت ملزمه یا مصلحت و مفسده ملزمتینی در کار نیست. رابعاً جان مایه تضاد تعارض است. تعارض در صورتی است که هیچ یکی ترجیح بر دیگری نداشته باشد در این مورد ترجیح قطعا به تعبد به اماره است. چون اگر تعبد به اماره را کنار بگذاریم مصالح زیادی و احکام زیادی را کنار گذاشته ایم و ضرر قابل توجهی را دیده ایم. اما اگر اماره را مورد تعبد قرار بدهیم و از آن خطاهای احتمالی چشم پوشی بکنیم طبیعتاً طرف راجح را گرفته ایم. راجح بودن تعبد به اماره نسبت به ترک آن از واضحات است که حتی جزء مقدمات انسداد می شود. اگر ما تعبد به اماره را کنار بگذاریم احکام شرع در حد قابل توجهی معطل می شود. با این توضیحی که داده شد اشکال سوم به طور کامل جواب داده شد. تفریط مصلحت و القاء در مفسده به اشکالی برنمی خورد.

ص: ۱۵۸

اشکال بر جواب التزام به وجود حکم

اینجا بعد از که این اشکالات را جواب دادند یک استدراکی می کنند، لو تنزلنا، اگر اشکال شود و قبول کنیم اشکال را که مودای اماره جعل حجیت حکم است. اینکه می گوید این راه را بروید حجیت دارد، حجیت حکم است و مودای آن هم همان اثر حکم وضعی است که انجام بدهید. این کار را که مودای اماره است انجام بدهید. این خودش حکم است، جعل حجیت جز حکم معنای دیگری ندارد. جعل حجیت یعنی جعل حکم. اگر این را بگوییم در جواب آن گفته می شود که هرچند تنزل کنیم و بگوییم که اینجا تنزل کنیم و بگوییم اینجا جعل حکم است باز هم اجتماع ضدین یا طلب ضدین لازم نمی آید. برای اینکه مودای اماره اگر حکم باشد یا اگر بگوییم حجیت حکم است، که اگر بگوییم حکم است می شود حکم طریقی نه حکم شرعی. اجتماع بین حکمین در صورتی به اشکال برمی خورد که حکمین شرعیین باشد. از یک سنخ باشند. اما اینجا مودای اماره حکم طریقی است و حکم واقعی حکم شرعی است. از دو سنخ هستند. منظور از حکم طریقی یعنی مقدمه برای وصول به حکم واقعی. الان حکم است بر شما که برسانید خودتان را به حکم واقعی، این معنای حکم طریقی است. پس اصلا ضدین و مثلینی در کار نیست که دو تا حکم است و جمع بین اراده و کراهتی هم در کار نیست، مصلحت و مفسده هم جمع نمی شود. اجتماع بین کراهت و اراده نیست چون که کراهت و اراده از سوی مولای شرعی است. مولای شرعی اراده اش به حکم واقعی تعلق دارد. آن مطلوب مولی است. به این حکم طریقی اراده مولی تعلق نمی گیرد. اجتماع مصلحت و مفسده نیست چون مصلحت که در حکم طریقی است با مصلحتی که در حکم واقعی فرق می کند. در حکم طریقی مصلحت در خود طریق است نه مصلحت در متعلق حکم. به عبارت دیگر در حکم طریقی مصلحت در خود حکم است و در حکم واقعی مصلحت در متعلق حکم است. ضدینی نیست، فرق دارند، موضوع شان فرق می کند، وحدت موضوع نیست لذا اجتماع ضدینی نیست. تا اینجا مطلب تمام شد. در ادامه یک استدراکی دارند و آن نسبت به اصاله الاباحه که ان شاء الله برای جلسه آینده.

ص: ۱۵۹

تعبّد به امارات ظنیه و رفع اشکالات ۹۴/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعبّد به امارات ظنیه و رفع اشکالات

حدیث از امام عسگری علیه السلام

فردا مصادف است با روز شهادت آقا امام عسگری سلام الله تعالی علیه پیشاپیش سالروز شهادت آن امام معصوم را به محضر مبارک ارباب عالم هستی سلطان کونین بقیه الله الاعظم آقا امام زمان ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء تسلیت عرض می کنیم و با یک جمله حدیثی از امام عسگری بحث را شروع کنیم. قال الامام العسکری «اشدّ الناس اجتهاداً من ترک الذنوب»، ان اجتهاد مستحکم آن اجتهاد بسیار بزرگ ترک ذنوب است. الحمد لله شما اهل علمید اهل تقوا هستید اجتناب کننده از ذنوب هستید، اما ذنوب مخفیانه هم می آید. یک ذرّه سوء ظن یک مقدار بد بینی که اصلاً آدم فکرش را نکند که گناه است، یک تواضعی که به ذهنش بیاید تواضع خوب است. ذنوب خبر نمی کند آدم باید مواظب و مراقب باشد. ارباب ذوق بعضی ها می گویند که آن اجتهاد اصطلاحی هم وثیق الصله به این اجتهاد. کسانی بوده اند از علم و فضل بهره ای داشته اند ولی نرسیدند به مقامی که از لحاظ علمی علم و خدومی بشوند. آن اجتهاداً ارتباط به این اجتهاداً دارد. و برای ما طلبه ها هم شرط اصلی سربازی ماست. ما یک افتخار بیشتر نداریم بلکه یک افتخاری که بالاتر از آن افتخار برتری نداریم، پس از عبودیت خداوند سربازی آقا امام عصر است و این می طلبد اجتناب از ذنوب.

ص: ۱۶۰

بحث تکمیلی جواب از اشکالات تعبد به ظنون

محقق خراسانی با دو جواب اشکالات را حلّ کرد. و بعد از دادن آن دو تا جواب یک استدراکی فرموده اند.

اشکال جمع بین ضدین در مورد اصاله الاباحه

گفته شد که هرچند قائل بشویم که مودای اماره حکم است باز هم با حکم واقعی تضاد ندارد چون مودای اماره حکم طریقی است.

معنی حکم طریق

حکم طریقی را معنا کرد ه اند، حکم طریقی یعنی مقدمه وصول به حکم واقعی. در حقیقت اسمش حکم است، دو حکم متماثل نیست تا اجتماع مثلین بشود. از یک سنخ اصلاً نیستند. این را جواب دادیم و شرحش هم گذشت. اما درباره اصاله الاباحه مجعول اباحه است. اصاله الاباحه جعل اباحه را اعلام می کند. اباحه از احکام تکلیفیه است و حکم است. اینجا نمی شود آن مطلب را به عنوان جواب در نظر بگیریم که حکم طریقی است و با حکم واقعی فرق می کند. در اصاله الاباحه جعل

اباحه حکم تکلیفی است و جعل حکم است. با حکم واقعی سنخیت دارد، هر دو در یک سنخ مندرجند که حکم شرعی باشد. بنابراین به اشکال اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین مواجه می شویم. اگر مفاد اصاله الاباحه با واقع تطبیق کند که حکم واقعی هم اباحه باشد اجتماع مثلین است. اگر مخالف آن در بیاید اجتماع ضدین است. در اینجا علی الظاهر به مشکل اصلی برخوردیم. هرچند بگوییم که در اصاله الاباحه مصلحت در خود حکم است و در حکم واقعی آنچه دارد از مصالح و مفاسد در متعلق حکم است، این مطلب را هرچند بگوییم کاری که می کند این است که اجتماع بین مصلحت و مفسده را حل کند. چون سه تا اشکال بود: اجتماع ضدین و اجتماع بین اراده و کراهت و اجتماع بین مصلحت و مفسده. بنابراین بر فرضی که بگوییم در اصاله الاباحه مصلحت در خود حکم است در حکم واقعی مصلحت در متعلق حکم است، با آن هم اشکال حلّ نمی شود. مفاد اصاله الاباحه حکم است و مفاد حکم واقعی هم که حکم است. همان اجتماع مثلین یا ضدّین به قوت خودش باقی است.

جواب صاحبنظران از اصاله الاباحه

پس از که اشکال روشن شد در مقام جواب صاحبنظران اصول جواب هایی داده اند که از این قرار است: ۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل اوائل بحث برائت مطلبی دارد که به این مضمون است و این مطلب نسبت داده شده است به سید محمد اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه و آن این است که مودای اصاله الاباحه حکم ظاهری است و مودای دلیل اولی حکم واقعی است. و این دو تا مودا هیچ گاه با هم تضادّ ندارند. برای اینکه در تضادّ وحدت مرتبه شرط است.

شرط وحدت شیخ الرئیس و ملاصدرا

در تضادّ هشت وحدت شرط است ولی شیخ الرئیس ابوعلی سینا یک وحدت دیگر را هم اضافه کرد به نام وحدت در مرتبه یا رتبه. و ملاصدرا هم وحدت دهم را اضافه کرده است به نام وحدت در حمل. وحدات هشتگانه مشهور فلسفه با توجه به داده فکری و نظری شیخ الرئیس بوعلی و ملاصدرا می شود وحدات عشره. با توجه به این وحدت مرتبه، مرتبه حکم ظاهری با مرتبه حکم واقعی فرق دارد، فرقش در دو مرتبه فاصله وجود دارد. منظور از این دو مرتبه این است که در مرتبه اوّل حکم ظاهری موضوعش شکّ است و طبیعتاً خود حکم از موضوع خودش تأخر دارد بسان تأخر معلول از علّت. وانگهی در مرتبه دوم شکی که در موضوع حکم ظاهری است از حکم واقعی یک رتبه متأخر است. چون که آن شکّ شک در حکم واقعی است. از باب تأخر عارض از معروض. بنابراین تأخر مرتبتین وجود دارد. براساس این فرق مرتبتین تضادّی بین حکم ظاهری و حکم واقعی وجود ندارد. و مودای اصاله الاباحه با حکم واقعی مثلین عند التوافق یا ضدین عند التخالف نخواهد بود. ۲. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در بحث تعادل و تراجیح می فرماید در تضادّ وحدت موضوع شرط است اما بین حکم ظاهری و حکم واقعی وحدت موضوع نیست. موضوع دو شکل است و این و تغیّر موضوع از این قرار است که موضوع حکم ظاهری عمل مشکوک است که با وصف مشکوک موضوع قرار می گیرد و شک مقوم موضوع حکم ظاهری است. و اما در حکم واقعی خود عمل بدون شک این قیام، این قعود، این صیام، این امساک به عنوان یک عمل موضوع و متعلق برای حکم واقعی قرار می گیرد. با این تغیّر و تعدّد موضوع زمینه برای تضاد وجود ندارد و نه اجتماع مثلینی است و نه اجتماع ضدین. ۳. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه درباره ردّ این اشکال می فرماید: اگر اشکال را مورد نظر قرار بدهیم، اشکال این بود که مفاد اصاله الاباحه حکم است و این حکم حکم ظاهری است اگر با واقع مطابقت کند اجتماع مثلین است و اگر مخالفت کند اجتماع ضدین و اجتماع اراده و کراهت. در جواب این اشکال می فرماید ما اعتراف می کنیم که حکم واقعی و حکمی که مودای اصاله الاباحه است هر دو فعلی است. برای اینکه اگر بگوییم حکم واقعی در ظرف شک انشائی است اشکال رفع می شود ولی اشکال به مانع دیگری برمی خورد و آن این است که حکم انشائی بعث و زجر ندارد. حکم انشائی اقتضاء امتثال ندارد. از قلمرو بحث بیرون است. بنابراین می گوییم هر دو حکم فعلی است ولی با آن هم تضادّ و اجتماع ضدین لازم نمی آید. برای اینکه این دو تا حکم با هم فرق دارند. توجه کنید احکام ذاتاً که در تضاد نیست. وقتی تضادّ به وجود می آید که دو تا حکم در مرحله عمل و انجام با هم ضدیت داشته باشند. بنابراین با این مقدمه و این ملاحظه توجه کنید بین مفاد اصاله الاباحه که حکم ظاهری است و حکم واقعی در واقع هر چه باشد، در متعلق اصاله الاباحه در واقع هر حکمی که باشد نه تضادی است و نه اجتماع مثلین. برای اینکه حکم واقعی فعلی است ولی منجز نیست. اما حکمی که مودای اماره است در عین حالی که فعلی بوده منجز هم است. با این تحقیق و با توجه به این واقعیت از اشکال به خوبی می توانیم بحث را بیرون بیاوریم

که بین حکم فعلی و حکم منجّز اصلاً تضادی نیست. در دو وادی جدا قرار دارد. فعلی هنوز منجز نشده و نیامده. منجز از مرحله فعلی گذشته است. در دو مرحله جدا از هم هستند اصطکاکی در کار نیست. اما تنجیز به وسیله علم بود، الان تنجیز مودای اماره به چه صورت است؟ یک مورد دیدم آمده است که فرموده اند که تنجیز این مودای اماره به این جهت است که موضوع تنجیز اماره است وجود دارد اصاله الاباحه. خب، موضوعش که وجود داشته باشد تنجیز تعریفش این بود که باید علم حاصل بشود.

ص: ۱۶۲

معنی ظنیه الطریق لا ینافی قطعیه الحکم

جوابش را در یک ضرب المثلی که علامه حلی داشت و فقیه عاملی هم گفته بود که «ظنیه الطریق لا تنافی قطعیه الحکم»، آن اصطلاح اینجا می آید. این «ظنیه الطریق لا- تنافی قطعیه الحکم» معنایش این است که طریق مثل اصاله الاباحه که ظنی است ولی خود این طریق ظنی یک اثر قطعی دارد، حکمش و اثرش قطعی است. قطعیه الترتب به خود این اماره. این معنای «ظنیه الطریق لا- تنافی قطعیه الحکم». یک جواب این است، اما جواب علی التحقیق این است که احراز و تنجّز در هر مرحله ای متناسب به آن مرحله است. تنجز در مرحله حکم ظاهری متناسب به آن حکم ظاهری است و تنجز به حکم واقعی متناسب با شئون حکم واقعی است. آنجا علم وجدانی سبب تنجیز است و اینجا علم تعبدی سبب تنجیز می شود. جواب محقق خراسانی را از اشکال گفتیم و مطلب کامل شد.

سوال:

پاسخ: علم را مرحله بندی کردیم و تنجیز را در هر مرحله به تناسب شأنش در نظر گرفتیم. در مرحله تنجیز حکم ظاهری وجود اماره نقش آن علم تعبدی است. لذا اماره در مرحله حکم ظاهری در مرحله قطع قرار می گیرد.

سه درجه امارات و اصول

۴. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امارات و اصول دارای سه درجه است: ۱. امارات، ۲. اصول محرزه، ۳. اصول غیر محرزه. امارات همان ادله قطعی مثل خبر واحد، اصل محرز اصاله الاباحه یا استصحاب شرعی، اصل غیر محرز مثل احتیاط و برائت. هر کدام از این اصول و امارات مودایش و نگاه هایش فرق می کند. امارات نگاه به واقع دارد و اعتبارش قائم مقام علم است من جمیع الجهات، اجزاء، ترتیب اثر، حجیت، عمل، امتثال. و اصول محرزه اعتبارش مثل اعتبار امارات است منتها از یک جهت و فقط از ناحیه جری عملی. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۷۴ تا ۸۸.

معنای جَری عملی

منظور از جری عملی چیست؟ یعنی در مقام امتثال همان نقشی را که اماره در امتثال الزامی دارد همان نقش را اصل محرز هم دارد. می فرماید: در این دو مورد مودای اماره و همچنین مودای اصل محرز جعل حکم تکلیفی نیست. پس جعل حکم تکلیفی که در کار نبود زمینه برای اجتماع مثلین و یا ضدین وجود ندارد. اصلاً جعل نیست جعل حکم وضعی است. یک حکم وضعی به نام طریقیت و کاشفیت. گاهی تعبیر می کنند وسطیت در استنباط که همان طریقیت و کاشفیت است و تصریح می کند نه منجزیت و معذریت. بنابراین مجعول در باب امارات و اصول محرزه حکم تکلیفی نیست و فقط حکم وضعی است که طریقیت باشد. اشکال از اساس منتفی شد، حکمینی نیست، حکمین تکلیفیینی باشد، بلکه طریقیت وضع می شود و حجیت وضع می شود. و اما در اصول غیر محرزه که این اصول غیر محرزه تأمینی باشد یا احرازی. احرازی باشد احتیاط می شود و تأمینی باشد برائت می شود. در این دو صورت وظیفه فعلی مکلّف تعیین می شود و این وظیفه فعلی حکم است، جعل حکم وجود دارد منتها حکم ظاهری. ما دو تا تعبیر داریم می گوییم مفاد اصول عملیه غیر شرعیه تعیین وظیفه است، در حالی که همین تعیین وظیفه به عبارت دیگر حکم ظاهری است. همان وظیفه را می توانیم بگوییم وظیفه فعلی مکلّف و می توانیم بگوییم حکم ظاهری. در این فرض باز هم اشکال پیش نمی آید.

ص: ۱۶۴

ترتب حکم ظاهری بر حکم واقعی

برای اینکه می فرماید با یک توجه ببینیم اینجا ضدّینی در کار نیست بلکه یک نوع ترتب است. حکم ظاهری مترتب است بر حکم واقعی. به این معنا که یک حکم واقعی باشد قطعاً و فعلاً شک کنیم و براساس طریق مودای طریق را حکم ظاهری تلقی کنیم. ضدین وجود احدهما منافات دارد با وجود ضد دیگر. یعنی وجود احد ضدین مساوی است با عدم ضدّش. اما اینجا وجود حکم ظاهری مستلزم وجود حکم واقعی است. یعنی یک حکم واقعی باشد تا الان در مرحله ظاهر حکم ظاهری داشته باشیم. بنابراین اصلاً آن خصوصیت و آن تعریفی که ضدین دارد اینجا در کار نیست. لذا می فرماید منظور سید اساتذه ما میرزای بزرگ شیرازی از بیانی که دارند که حکم ظاهری با حکم واقعی در تضاد نیست، به این معناست. اصلاً در تضاد نیست. حکم ظاهری مترتب بر وجود حکم واقعی است نه تضادی که یکی از ضدین ضدّ دیگر خودش را نفی کند. بر این اساس از اساس و اصل هیچ گونه تضاد بین این دو تا حکم متصور نیست. اما اگر هر دو حکم مثل هم باشند قائل به تأکد می شویم، می گوییم این مفاد اماره حکم واقعی را تأکید می کند و هیچ اشکالی ندارد. اگر اختلاف هم داشت ضدینی در کار نیست. یک اماره خطا رفته است. بنابراین اشکال اجتماع مثلین و یا ضدین در مورد مودای اماره با حکم واقعی در کار نیست.

ص: ۱۶۵

تعبّد به امارات ظنیه و رفع اشکالات ۹۴/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعبّد به امارات ظنیه و رفع اشکالات

گفته شد که اگر تعبّد به امارات ظنیه به عمل بیاید اشکالاتی را مواجه می شویم از قبیل اجتماع ضدین یا مثلین در نتیجه مودای اماره و حکم واقعی و جواب این اشکالات را از بیان صاحبنظران گفتیم. تا رسیدیم به آخرین رأی در این رابطه، ۵. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تعبّد به امارات ظنیه به اشکالی برنمی خورد. برای اینکه امارات غیر علمیه همانطوری که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که امارات و اصول محرزه موجب جعل تکلیف نمی شود، مودای امارات فقط جعل حجیت و جعل حکم وضعی است که حجیت است و حجیت از احکام وضعیه. و اما اصول غیر محرزه ایشان فرمود که اصول غیر محرزه مودا یشان مترتب بر حکم واقعی است.

نظر سید الخوئی تضادّ در مبدأ و منتهی است

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آنچه را که محقق نائینی درباره امارات و اصول محرزه فرمودند متین است جداً. همان است که فرمود. جعل حکم نیست تا زمینه برای تضادّ به وجود بیاید. اما اصول غیر محرزه توجیه سیدنا الاستاد با توجیه محقق نائینی فرق می کند. سیدنا می فرماید که بدانیم احکام به طور کلّ اعتبارات شرعی است. بین خود احکام بما هی احکام ذاتا هیچگونه تضاد و اصطکاکی در کار نیست. چون تضادّ و اصطکاک در امور حقیقی و واقعی است. اعتبار محض است. تعریف معروف: الحکم اعتبارٌ شرعیٌّ من حیث الاقتضاء و التخییر. و اما تضادّ و تناقضی که نسبت داده می شود به احکام بالعرض است بالذات نیست. به اعتبار مبدأ و منتهی است. احکام من حیث المبدأ که به آن می گوییم ملاک یا همان مصلحت و مفسده. از حیث مصلحت و مفسده تضادّ در کار است. مثلاً اگر مودای اماره حکمی باشد که مصلحت داشته باشد و حکم واقعی دارای مفسده باشد، این مفسده و مصلحت با هم تضادّ دارند. پس در یک جمله بین خود احکام تضادّ نیست تضاد فقط در مبدأ و منتهی است. مبدأ یعنی از حیث ملاک، ملاک یعنی مصلحت و مفسده. و همانطور من حیث المنتهی ممکن است تضاد بین احکام متصور بشود، به این صورت که منتهی یعنی مقام عمل و امتثال، در مقام عمل و امتثال اگر یک حکم دارای الزام باشد وجوب، حکم دیگر که مفاد اماره است دارای الزام دیگری باشد تحت عنوان حرمت، در این صورت اجتماع ضدین می شود. در یک جمله: رأی سیدنا این است که بین مودای اماره و حکم واقعی از اساس تضادّی نیست، چون خود حکم ذاتاً اعتبار است. اما تضادّ یا من حیث المبدأ است از جهت مصلحت و مفسده یا از ناحیه منتهی است که مقام عمل و امتثال است. اگر مودای اماره حکم الزامی حرمت باشد و حکم واقعی الزامی وجوب باشد، مستلزم اجتماع ضدین می شود. اگر مودای اماره عدم حرمت باشد و حکم واقعی حرمت، مستلزم اجتماع نقیضین می شود. پس ما تصویر کردیم که اجتماع ضدین و نقیضین از این جهت است. اصطلاح معروفی که شنیده اید که بین احکام خمسه تکلیفیه تضاد است، تضادّ من حیث الذات نیست بلکه من حیث العرض است. بعد می فرمایند: بین حکم ظاهری مودای اصول غیر محرزه و بین حکم واقعی نه در مبدأ تضاد است و نه در منتهی. اما در مبدأ که تضادی نیست به جهت این است که در احکام ظاهریه مصلحت در خود حکم است و در حکم واقعی مصلحت در متعلق حکم است. که می گوییم احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلّقات آن است.

بنابراین جایگاه مصلحت و مفسده دو تاست، اصلاً زمینه برای تضادّ آماده نیست. در تناقض هشت وحدت شرط دارد و آن وحدت ها اینجا مجتمع نیست. بنابراین در مبدأ که اصلاً زمینه برای تضادّ وجود ندارد و اما در منتهی هم قضیه از همین قرار است، تضادّی در کار نیست. برای اینکه حکم ظاهری موضوعش شکّ در حکم واقعی است. آنگاه که حکم ظاهری فعلیت دارد در آن وضعیت حکم واقعی اصلاً بعث و زجر ندارد، محرکیت ندارد. چون در مرحله تنجز قرار ندارد. بنابراین آنجا که حکم ظاهری منجّز است به وسیله اصاله الاحتیاط یا اصاله البرائه که اصول غیر محرزه هستند آنجا اصلاً حکم واقعی محرز نیست. حکم واقعی منجّز نیست. هیچ گونه محرّکیت ندارد و تنها حکم ظاهری است. و اگر حکم واقعی فرض کنیم جایی منجز باشد حکم ظاهری دیگر وجود ندارد. هر دو به طور طبیعی جمع نمی شوند تا گفته بشود اجتماع ضدین. به طور واقع حکم ظاهری در طول حکم واقعی است. (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۰۱.

اما تحقیق و جمع بندی

مجموع آراء صاحبنظران را که گفتیم و انصافاً آنقدر محققانه وارد می شوند که یک رأی را ببینیم می گوییم همین است. با آن دقت و تحقیق که دیدیم همه صاحبنظران نسبت به یک نکته اتفاق نظر داشتند. در جمع بندی و تحقیق ما نکات مشترک را پی گیری می کنیم. نکته مشترک این بود که امکان تعبّد به امارات غیر علمیه وجود دارد و اجتماع ضدین و نقیضین به هیچ وجه لازم نمی اید. منتها این مقصود مشترک را همه به اثبات رساندند از طرق و توجیهات مختلف که «عباراتنا شتی و حسنک واحد و کلٌ الی ذلک الجمال یشیر». اما تحقیق همان است که سیدنا الاستاد و محقق نائینی فرمودند که از ضمن کلمات محقق خراسانی هم استفاده شد در ابتداء ورود. که امارات جعل حکم نمی کند و اما اصول غیر محرزه هم که گفتیم مصلحت در خود حکم است نه مصلحت در متعلقات آن. زمینه برای تعارض و تضاد وجود ندارد. امر اول کامل شد.

امر دوم تأسیس اصل

منظور از تأسیس اصل این است که اگر درباره تعبد و استناد به امارات غیر علمیه از خبر واحد تا استصحاب و احتیاط و برائت اگر دلیل شرعی را در نظر نگیریم و اعتبار شرعی را لحاظ نکنیم، مقتضای اصل چیست؟ آن اصلی که در این مورد ما باشیم امارات و ادله غیر علمیه مقتضای اصل چیست؟ مقتضای اصل حجیت است یا عدم حجیت. این مطلب یعنی تأسیس اصل مطلبی است که شیخ انصاری عنوان فرموده اند. اولاً ببینیم مقصود از این اصل چه اصلی است؟ اصل عقلائی است مثل اصاله الظهور یا اصل شرعی است مثل استصحاب شرعی یا اصل عقلی کلامی است مثل برائت عقلیه یا اصل عقلی ضروری است مثل اصاله التخییر عقلی، از چه قبیل اصل است؟ درباره شرح اصل فقط سیدنا الاستاد و سیدنا الشهید صدر قدس الله انفسهم الزاکیات اشاره کوتاهی کرده اند. سیدنا الاستاد می فرماید: منظور از این اصل که بحث از تأسیس آن به میان آمد اصل عملی نیست بلکه عبارت است از مطلق قواعد و اصول بنیادی ادلّه. و اما سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منظور از این اصل یا منظور از اصل عدم حجیت عدم ترتیب اثر است بر احتمال حجیت. گویا فرمایش ایشان این باشد که منظور از

اصـل اصـاله عـدم الاـثر که یکی از اصولی است که محقق خراسـانی هـم در کفـایه الاـصول در بحث صـحیح و اعم معاملاـت تصریح می کند تحت عنوان می کند اصاله عدم الاثر که یک اصل عقلائی می شود.

ص: ۱۶۷

تحقیق در معنای اصل

اما آنچه که تحقیق است این است که منظور از این اصل که از بیان صاحبنظران استفاده می شود با استفاده از نظر سیدنا الاستاد و سیدنا الشهید صدر این است که معنای اصل قبل از تطور و معنای اصل بعد از تطور. تطور زمان شیخ انصاری است. منظور از اصل بعد از تطور همین اصولی است که گفتیم عقلائی شرعی و عقلی که عقلائی را می گوییم اصول لفظیه و شرعی و عقلی را می گوییم اصول عملیه. و اما قبل از تطور اصل یعنی اقتضای جریان اصلی ادله. بنابراین منظور از اصل اقتضای طبیعت ادلّه و شیخ انصاری هم که اصل شرح می دهد از آن استفاده می شود که منظور از اصل همان مقتضای طبیعت ادله است یعنی حرکت طبیعی ادله به چه سمتی می رود، آن سمت و سوی حرکت ادله اصلیه اصل به حساب می آید. هرچیزی که خلافش باشد به وسیله قرینه باید ثابت بشود. که گفتم خلافش را می گوییم ظاهر. منظور از ظاهر هم قرینه حالیه که این اصطلاح در اصطلاحات شهید و محقق حلی بکار رفته است.

نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصل عدم حجیت است، عدم اعتبار ادله ظنیه است.

اصل عدم حجیت است بالادله الاربعه

و این مدعا را اعلام می کند که مطلب همین است بالادله الاربعه. یعنی اقتضای ادله اربعه این است که تعبّد به ظن بدون اعتبار شرعی حرام و محرم است. اما شرح ادله اربعه: ۱. کتاب از قرآن می فرماید «قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ» (۱) که دلالتش کامل است. بگو خدا به شما اذن داده یا اینکه افتراء می کنید، تهدید هم است. اذن در صورتی اذن است که اعتبار ثابت باشد. اگر اعتبار ثابت نباشد غیر مأذون است و افتراء به حساب می آید. و مورد اشکال صریح که حرمتش قطعی است. ۲. سنت، همان حدیث معروف که اگر کسی به اماره غیر علمیه تعبد و اعتماد کند و حکمی صادر کند حکمش هم مطابق واقع باشد باز هم این یکی از قضات اهل نار است. به حق قضاوت می کند ولی نمی داند این در نار است. (۲) حدیث هم معروف است. دلالت این حدیث هم واضح است و سندش هم درست است و شهرت هم در حدّی است که از بحث سند مستغنی است. ۳. اجماع، اجماع را نقل می کند شیخ انصاری از مرحوم بهبهانی که گفته است عوام متفق اند بر اینکه به یک امر و وجه غیر علمی اعتماد نشود فضلاً عن العلماء، علماء که اختلاف ندارند متفق القول هستند. اتفاق رأی فقهاء در اصطلاح اصول اجماع است در اصطلاح فقه. ۴. عقل، ایشان می فرماید: واضح است تقبیح عقل نسبت به کسی که تکلیف را عهده خود از طریق غیر علمی محقق و منجّز تلقی کند. کسی که خود را مکلف بداند در تکلیفی که از طریق غیر علمی آمده باشد این کار قبیح است. تقبیح که صورت گرفت می شود حکم عقلی عملی یعنی عقلی کلامی. درست مقتضای اربعه این شد که عمل به مقتضای دلیل ظنی که اعتبار شرعی نداشته باشد جایز نیست و اصل معلوم و مسلم است. در یک جمله مقتضای اصل حرمت تعبد به ظنون غیر معتبره است. (۳)

۱- یونس/سوره ۱۰، آیه ۵۹.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۱، کتاب قضاء، ابواب شرائط قاضی، ب ۴، ح ۶.

۳- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۲۵.

نظر محقق خراسانی

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره اصل هیچ ابهامی وجود ندارد. آن اطناب و آن شرح که از سوی شیخ اعظم آمده است نیازی نیست. نه نیاز به بحث است و نه نیاز به اقامه برهان. برای اینکه حجیت مربوط است به اعتبار شرع. اگر اعتبار شرع نباشد حجیتی در کار نیست. پس در این فرض که ما می گوییم در صورت عدم تحقق اعتبار شرع حجیت از اساس وجود ندارد. قطعاً اصل عدم حجیت است بسیار به صورت روشن و واضح نه ابهامی دارد و نه نیاز به برهانی. نتیجتاً به اینجا رسیدیم که نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی درباره تأسیس اصل به یک هدف منتهی شد و آن اینکه اصل عدم حجیت است در نهایت استحکام. شیخ از لحاظ ادله اربعه استحکام را اعلام کرد و محقق خراسانی از جهت وضوح و روشن بودن و وجدانی بودن مطلب اصل را اعلام کرد. اما محقق نائینی و سیدنا الاستاد و امام خمینی و شهید صدر قدس الله انفسهم الزاکیات چه فرموده اند ان شاء الله برای فردا.

تأسیس اصل در تعبد به ظنون ۹۴/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تأسیس اصل در تعبد به ظنون

تحقیق تکمیلی درباره تأسیس اصل

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه و پس از آن محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله تأسیس اصل و بیان اصل را مطرح کرد ه اند. درباره تأسیس اصل آنچه که واقعیت و تحقیق نشان می داد بحث شد که منظور از اصل چیست و اصل به چه معنا. و بعد از آن رأی و نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی هم گفته شد که به این نتیجه منتهی شدیم که اصل حرمت تعبد به ظن است.

ص: ۱۶۹

سومین رأی در تأسیس اصل نظر محقق نائینی

ایشان می فرماید: درباره تأسیس اصل آنچه که مسلم است این است که اگر دلیل شرعی و اعتبار شرعی درباره امارات وجود نداشته باشد فقط از جهت ظنّ به مسئله توجه بشود، اصل عدم حجیت ظن است. برای اینکه حجیت مجعول شرعی است. هرچند گفتیم حجیت مجعول شرعی است مانند سایر احکام مجعوله ولی فرقی که د ارد این است که حجیت تا به مکلّف واصل نشده است اثر ندارد. آثار حجیت فقط به حجیت محرزه، حجیت واصله مترتب می شود. براساس این مقدمه درباره اماراتی که اعتبار شرعی نداشته باشد فقط مفید ظن باشد، حجیت شرعی به طور طبیعی به وجود نیامده و اثری مترتب نمی شود و عمل به مقتضای آن وجه ندارد. در نتیجه اصل عدم حجیت است. (۱) این نکته را توجه داشته باشید که کلام و رأی محقق نائینی ترکیبی است از کلام شیخ انصاری و محقق خراسانی. آن دو رأی که ترکیب بکنید این مطلب از آن ترکیب

بیرون می آید. بنابراین نتیجه معلوم شد که اصل عدم حجیت یا اصل عدم تعبد به ظن است.

نظریه چهارم

۴. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره تأسیس اصل در مسئله رأی شیخ اعظم درست و صحیح و متین است.

دو اثر حجیت شرعی

اما بیان شیخ را به عبارت دیگر توضیح می دهند که گویا شیخ اعظم نظرش این باشد که حجیت شرعی دارای دو تا اثر است: ۱. صحت استناد، ۲. صحت اسناد. منظور از صحت استناد این است که در عمل یک عملی را که ما دارای یک حکم اعلام بکنیم به یک دلیل مستند کنیم، بگوییم این نوع عمل دارای این حکم است به استناد این دلیل. استناد در مورد عمل است، و پس از که استناد درست شد اسناد درست می شود. منظور از اسناد در اینجا اسناد الی الشارع است. استناد شد به دلیل شرعی، پس از استناد به دلیل شرعی می توانیم استناد الی الشارع داشته باشیم که این حکم از سوی شارع رسیده است. و بعد هم می فرماید: در صورتی که اعتبار شرعی در کار نباشد، مجرد ظنّ نسبت به یک اماره و دلیل که منظور از اماره و دلیل اماره و دلیل بمعنی الاعم است نه به معنای اصطلاحی، به مجرد حصول ظن از یک اماره که اعتبار شرعی در کار نباشد آن دو تا اثر امکان ندارد که مترتب بشود صحت استناد و صحت اسناد، محال است، خلف است و شرعاً کذب است. و این مطلب همان است که گفته ایم که شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. بعد می فرماید مساوی بودن که جمع بین نقیضین می شود، این شک است، آن عدم قطع به عدم است، شک که با قطع یکی نیست، بعد می فرماید شک در حجیت ملازم به علم به عدم حجیت است. (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۸۶.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۱۱.

نظریه پنجم

۵. سیدنا الشهید صدر می فرماید: در صورت احتمال حجیت بناء بر عدم ترتیب اثر است. اگر یک اماره ظنیه داشته باشید و اعتبار شرعی ثابت نشده باشد، روی این اماره ظنیه احتمال حجیت را بدهید، احتمال حجیت فاقد اثر است. وجود و تحقق حجیت موثر است نه احتمال حجیت. بنابراین با یک بیان متین و نسبتاً مختصر اعلام می فرمایند که اصل عدم حجیت است، اصل عدم جواز تعبد به ظن است.

نظریه ششم

۶. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الانسب ما أفاده الآخوند الخراسانی»، انسب به مقام و بحث همان است که محقق خراسانی فرمودند که حجیت متوقف و مرتبط است به اعتبار شرع، اعتبار شرع که در کار نباشد حجیتی در کار نیست و این مطلب از فرط وضوح نیاز بینه و برهان ندارد. (۱) تمامی آراء گفته شد.

جمع بندی و تحقیق

آنچه از این بحث نسبت به تأسیس اصل استفاده شد این است که نقطه مشترکی را به طور وضوح به دست آوردیم و آن این است که همه صاحبنظران اصول فرمودند که اصل بر عدم اعتبار است. حالا به تعبیر حرمت عمل به ظن یا عدم حجیت به هر طریقی و به هر توجیهی نقطه مشترک آن است که در صورتی که اعتبار شرعی وجود نداشته باشد اصل عدم جواز تعبد است. این نقطه مشترک همان هدف تحقیق ماست براساس مسلک ما که آراء جمع و تلفیق بشود. در یک نقطه اشتراک حاصل است. شما می توانید بگویید که اصل در مسئله به عنوان عدم اعتبار ظن یا عدم جواز تعبد و جود دارد مورد اتفاق صاحبنظران است. چیزی که ما در پایان اضافه کردیم عبارت است از اتفاق نظر آن هم تحقیقی. بنابراین جزء مطالبی است که نتیجه را اعلام می کند. از تأسیس اصل فارق شدیم.

۱- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۰۴.

دو شیوه بعد از تأسیس اصل

بعد از که اصل تأسیس شد شیوه بحث به دو گونه انجام می شود، بر مسلک قبل از تطور شیوه بحث از این قرار است که اصل عدم تعبد به ظن است اما ببینیم مواردی پیدا بشود که از این اصل خارج باشد. برای خروج از قلمرو این اصل سعی و تلاش کنیم. یعنی اصل عدم جواز تعبد به ظن وانگهی ظنونی را پیدا کنیم که از اصل خارج باشد. این شکل و شیوه سبک قبل از تطور است. اما بعد از تطور اصول که ظن و حجیت ظن بما هو ظن از دایره بیرون رفت فقط نسبت به امارات و ادله بما هی ادله معتبره شرعیه نگاه می کنیم. به ظن کار نداریم.بر سبک بعد از تطور عنوان بحث چیز دیگری میشود، اینگونه عنوان کنیم که محقق خراسانی هم فرموده اند فصل اول حجیت ظواهر، دیگر بحث از ظنون به میان نمی آید. در همین فصل اول محقق خراسانی سبک جدید را برای ما اعلام می کند. از این رو در تطور گفته می شود که مبدأ تطور آراء شیخ انصاری است ولکن شریک عمل دارد، شریک تطور محقق خراسانی است. مشترکاً این دو تا علم اصول تطور ایجاد کرده اند.

فصل اول در حجیت ظواهر

در همین فصل اول محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا شبهه فی حجیه الظواهر»، به این معنا که ظاهر کلام متکلم بیانگر مقصد و مرام متکلم است. اینکه ظاهر است و حجیت این ظاهر هم هیچ شک و تردیدی نمی پذیرد. برای اینکه سیره عقلاء با تمام وضوح و با بدنه بسیار عظیم و مردم با هم با زبان و بیان سر و کار دارند، سیره قطعیه عقلاء یعنی مردم در سطح بسیار وسیع بر این است که کلام را از همدیگر به عنوان ابراز مرام می دانند. کلام از کسی که صادر بشود یعنی مضمون آن کلام مقصود متکلم است. این یک سیره و یک روش قطعی بلکه ارتکاز هم است بلکه یک ضرورت است. و مضافا بر اینکه این سیره آنقدر برجسته است که می توانیم بگوییم که یک ضرورت است.

فرق سیره و ضرورت

که ضـرورت بشود یا سـیره فرقش چه می شود؟ سیره نیاز به تحقیق و جستجو دارد، ضرورت اگر شد تصورش برای تصدیقش کافی است. بلکه یک حکم عقلی قطعی کلامی است و آن همان قاعده ای که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه به آن قاعده عقلی عملی کلامی مکرّرا در موارد زیاد اسـتناد می کنـد که عبارت است از قاعـده حفظ نظام یا قاعـده اختلال نظام اجتماعی. اگر بنا بشود که کلام مبیّن مرام نباشد کلام از مقصد و مرام متکلم خبر ندهد، نظم اجتماعی از هم پاشیده می شود. آدم از چه راهی مرام و مقصـد طرف را بفهمـد. بایـد علم حاصل کنـد، فحص کنـد، کار به اختلال نظام کشـیده می شود. مضافا بر اینکه قاعده عقلی دیگری داریم که اگر از کلام مقصد و مرام به دست نیاید راه علم باشد و تحقیق و فحص موجب عسر و حرج می شود.

قاعده عسر و حرج چه قاعده ای است

قاعـده عسـر و حرج عقلی است یا شـرعی است یا عقلائی است؟ یکی از قاعـده هایی که سه تا گونه دارد: گونه شـرعی دارد، گونه عقلائی دارد، و گونه عقلی دارد. از نظر عقل تقبیـح قطعی عقلی است. از نظر عقلاء کاری که عسـر و حرج باشـد عقلاء نمی پسـندد. و از نظر شـرع «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». (1) پس ادله اگر عقلی عقلائی شـرعی با هم جمع باشند در یک هدف منافات ندارد. منتها قاعده را شـرعی می گویند چون که نصّ صریح کتاب آمده است هرکجا ادله در کنار هم قرار بگیرد از باب نتیجه تابع اشرف المقدمتین است. اینجا چون نتیجه تابع اشرف المقدمتین می شود می گوییم قاعده فقهیه شرعیه.

۱- حج/سوره۲۲، آیه۷۸.

سوال:

پاسخ: جعل قاعـده است و مورد تطبیق قاعـده است. جعل قاعـده بر اساس مصـلحت نوعی است و تطبیق قاعده شخصـی است. یک قاعده فقهی را یک مصلحت نوعی که داشت جعل می کنیم اما گفته بودیم که حرج و ضرر شخصی است، در مقام جعل نیست. مصـلحت جعل مصـلحت نوعی است. اما در مقام تطبیق شخصـی است. فردی که شخصش متضرر می شود، فعلی که به شخص خاصـی محرج است، تطبیق می کنـد قاعـده. این مطلب ادله به طور کامل و مبسوط گفته شـد. متن اصـلی کلام محقق خراسـانی سـیره قطعیه عقلائیه بود. و بعـد هم می فرمایـد: درباره این سـیره قطعیه عقلائیه شک نـداریم که شارع مقـدس شامل است. و این سـیره شامـل شـارع هم می شود. برای اینکه قطعاً بـالقطع الوجـدانی شـارع مقـدس بر خلاـف مردم و عقلاء شـیوه جـداگانه اختراع و ابداع نکرده است. نه تنها سـیره جداگانه که قطع داریم شارع با روش مردم زندگی کرده اند حیات شـریف شـان را سپری کرده انـد. عملاًـ بـا روش هـای مردمی منطبق و موافق بودنـد. بنـابراین ظهورات در بیانات نشانه هایی برای ابراز مقاصـد متکلمین است و این سـیره و این ظهور شامـل کلاـم و بیان شارع هم می شود قطعاً. وانگهی نکته ای که اشاره می کند این است که سـیره قائم است و استقرار دارد بر اینکه کلام بیانگر مرام است و بعد از که کلام بیانگر مرام بود، هیچ شرط و قید دیگری ندارد. شـرط و قید به چه معنا؟ اینجاست که تطور به وجود می آید. شـرطش این نیست که به این کلام یا به این اماره یـا به این دلیل عمل کنیـد که موجب ظن است، مشـروط به حصول ظن نیست و یا شـرط عـدمی هم نـدارد که بگوییم حجیت نـدارد در صورتی که مفیـد ظن نباشد. بنابراین حجیت ظواهر کلّاً کلام، بیان معصوم که روایت است، ظاهر کتاب و امارات به طور کلّ همه این امارات حجیت دارنـد که اعتبار شـرعی داشـته باشد. حجیتش مرتبط است به اعتبار شـرعی و اعتبار قانونی. و اگر اعتبـار شـرعی و قانونی داشت ظاهر کلام، روایت و ظاهر کتاب حجیت و اعتبار داشت، اعتبارش مشـروط به ظن نیست که بگـوییم آن روایت اعتبـار دارد که مـوجب حصول ظن بشود و آن روایت اعتبـار نـدارد که موجب حصول ظن نشود. بنـابراین وجود ظن و عدم وجود ظن از قیود و شروط حجیت نیست. بنابراین اعتبار فقط بستگی دارد به اعتبار شرع و عقلاء، ظن حاصل بشود یا نشود هیچ نقشی نفیاً و اثباتاً نخواهد داشت.

ص: ۱۷۴

نکته تکمیلی

و برای تکمیل بحث شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه همین حجیت ظهورات به طور کل و مصداق برجسته حجیت ظاهر کتاب را با توجه به بحث با اخباریین مطرح می کند. پس از که حجیت ظواهر بیان شد، در این مسئله مثل مسئله قبل که گفتیم اتفاق نظر بین صاحبنظران اصول بر این است که ظواهر حجیت دارد براساس سیره عقلاء، این کبری مسئله است؟ صغرای مسئله ظاهر کتاب و ظاهر نصوص روابیه در ضمن همین ظواهر است و اعتبار دارد. معنای اعتبار چی بود که لفظ مبرز مقصود متکلم است. این مطلبی است که صغری و کبرایش را فهمیدیم و نتیجه اش را هم فهمیدیم.

جمع بندی

در جمع بندی اصلی ترین دلیلی که صاحبنظران گفته اند سیره عقلاء است، اضافاتی که شد قواعد عقلیه و عقلائیه هم ضمیمه شد مطلب در قطعیت تمام به اثبات رسید. اما به عنوان مصداق اولین مصداق بحث از حجیت ظاهر کتاب است. که اخباریین درباره حجیت ظواهر کتاب بحثی دارند ان شاء الله جلسه بعد.

حجیت ظواهر ۹۴/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت ظواهر

کبرای مسئله محل وفاق است که ظواهر کلام اعتبار دارد. ادله اش را دیروز شرح دادیم و این اعتبار یک اعتبار قطعی است که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا خلاف فیه و لا اشکال علیه»، محقق خراسانی می فرماید «لا شبهه فیه» و محقق نائینی هم مطلب را محل وفاق اعلام می کند. سیدنا الاستاد هم حجیت ظواهر را به طور کلّ به نحو کلّیت مما تسالم علیه العقلاء اعلام می کند. در نتیجه حجیت ظواهر متسالم علیها عند الجمیع است. و پس از آنکه در حد تسالم قرار گرفت می شود از ضروریات بحث اصول. اما در صغریات بحث حجیت ظواهر. اولین بحثی را که شیخ انصاری مطرح می کنند و همینطور به متابعت از ایشان محقق خراسانی بحث حجیت ظاهر کتاب است.

ص: ۱۷۵

حجیت ظاهر کتاب

در ابتداء بحث باید گفت که ظاهر کتاب مستند استنباط و مدرک اجتهاد است. اگر به ظاهر کتاب استناد درست نباشد منبع اوّل از ادله اربعه که کتاب باشد از استفاده در جهت استنباط کنار گذاشته شود.

نکات

پس از این نکته به این حقیقت هم باید توجه کرد که حجیت ظاهر کتاب بین فقهای امامیه یک امر مسلم و متسالم علیه در حد

یک امر ضروری است. نکته سوم هم باید توجه بشود که در دین اسلام برای مسلمین از صدر اسلام تا تاریخ معاصر قران مورد استفاده و مراجعه همه اهل علم بوده است. با این سه نکته مطلبی عنوان بشود که محور بحث امروز ماست. مطلبی که درباره حجیت ظاهر قرآن عنوان می شود به جهت مخالفت بعضی از اصحابنا الاخباریین است و الا حجیت ظاهر یک ضرورت است و یک امر متسالم علیه است و نیاز به بحث ندارد.

ادله اخباریین برای عدم حجیت ظاهر کتاب

اما از سوی اخباریین اشکال معروفی در کتاب فوائد المدنیه که جزء کتب استدلالی اخباریین است آورده شده است که درباره حجیت ظاهر کتاب نمی شود مستلزم شد. یعنی ظاهر کتاب برای عموم اعتبار و حجیت ندارد. (۱)

دو دسته حرمت تفسیر قرآن و اختصاص به اهل قرآن

ادله ای که در این رابطه ارائه می کنند آنچه را که تلخیص شده است شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند به طور کلّ دو وجه است یعنی اخباریین دو وجه دارند برای عدم حجیت ظاهر کتاب. وجه اول روایات متواتر بلکه فوق تواتر، روایاتی که صدورشان قطعی و یقینی است نسبت به حرمت تفسیر به رأی. محقق نائینی فرموده است که عدد روایاتی که در این رابطه آمده است دویست و پنجاه روایت است. حدّ تواتر ما گفتیم حدوداً ده تا روایت است دویست و پنجاه که بیست و پنج برابر حد یک تواتر قطعی. روایات را با سند و مستند بخوانیم. یکی از آن روایات آن نبوی معروفی است در کتاب عوالئ اللئالی که شیخ در رسائل آورده است «من فسّر القرآن برأیه فلیقعد مقعده من النار». (۲) کسی که تفسیر به رأی بکند آن مکانی که در روز قیامت دارد پر آتش ساخته، روی مکانی بنشیند که پر آتش است. روایت دیگر هم حدیث قدسی از آقا امام رضا علیه السلام می فرماید: «ما آمن بی من فسّر کلامی برأیه». (۳) سند حدیث قدسی است و در رجال هم بحث کردیم که ما حدیث قدسی را برایش اعتبار قائلیم همان طوری که برای توقیعات اعتبار قائلیم بر خلاف مشهور که گفته می شود توقیع است. ما گفتیم اگر پایه اعتقادی ما که استحکام دارد که نواب هستند بنابراین سند توقیع سند عالی است. توقیع عالی السند است و اعتبار دارد.

۱- فوائد المدنیه، محمد امین استرآبادای، ص ۲۲۷.

۲- عوالئ اللئالی، شیخ احمد احسائی، ج ۴، ص ۱۰۴.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۲۸، کتاب القضاء، ب ۶، ح ۲۲، ط اسلامیه.

سوال:

پاسخ: شیخ احمد احسائی ایشان کتاب عوالئ اللئالی از محدثین است و کتاب ایشان مجموعه روایاتی است در شکل مستدرک. آن روایاتی که در کتب معروف یا جوامع معتبره نیامده است در این کتاب جمع آوری شده است. و خود شیخ احمد احسائی از محدثین اهل ولایت اهل بیت و در احساء منطقه شرقی عربستان سعودی و شیعه نشین هستند در احساء زندگی کرده. اما کتابش هم عوالئ اللئالی در حد مستدرک است و خالی از اعتبار نیست منتها درجه پایین تر از جوامع روایی اربعه است. ولیکن از جمله آثار ولایت و تقوای ایشان شرح زیارت جامعه کبیره است. اگر خواستید شرح زیارت جامعه کبیره را خوب درست پیدا بکنید ایشان یک شرحی نوشته است و یک شرحی را هم سید شبّر نوشته است. این شیخ احمد احسائی بعد از مدتی در ایران نفوذ داشت و قم آمده است آن زمان قم نبود و خراسان بود و کاشان و آمده است اینجا و پیروان و اصحابی و اعتباراتی. بعد از فوت ایشان فرقه بهائیت یکی از رموز و پیشوایان خودشان شیخ احمد احسائی را اعلام می کنند. در زندگینامه خود شیخ احمد احسائی شبهه و خلافی وجود ندارد مخصوصا با تفسیر زیارت جامعه کبیره. اما این فرقه که یکی رهبران شان را شیخ احمد احسائی اعلام می کنند که این استناد ثابت نیست و این شبهه یک شبهه ای است که منشأ درست ندارد. روایت سوم تفسیر عیاشی روایتی را آورده است از امام صادق علیه السلام «قال: من فسّر برأیه آیه من کتاب الله فقد کفر»، به این سه روایت اکتفاء کنیم که اصحابنا الاخباریین گفته اند که نمی توان از ظاهر قرآن استفاده کرد. این روایات تا به اینجا تفسیر به رأی را تحریم کرد. یک طائفه دیگری هم دارد این روایات که در این طائفه از روایات آمده است که صریحاً امام فرموده است که تفسیر اختصاص دارد به ما اهل البیت «نحن اهل التفسیر» کسی دیگر حق تفسیر ندارد. از جمله این روایات دو تا روایت را به عنوان نمونه نقل کنیم. مرسله شعیب بن انس یا شبیب بن انس که دو نسخه دارد، «عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال لابی حنیفه أنت فقیه اهل العراق؟ قال نعم، قال فبأی شئ تفتیهم؟» اگر تو مفتی اهل عراق هستی به چه منبعی فتوا می دهی؟«قال بکتاب الله و سنه نبیه قال الامام علیه السلام یا اباحنیفه تعرف کتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ قال نعم» معنای کتاب و معنای آیات قرآن را می فهمم و ناسخ و منسوخ را هم آشنا هستم. «قال الامام علیه السلام یا اباحنیفه لقد ادّعیت علما ویلک ما جعل الله ذلک الا عند اهل الکتاب الذی انزل علیهم». وای بر تو علمی را ادعا کردی که آن علم اختصاص دارد به اهل قرآن. آن اهلی که قرآن به آنها نازل شده است. «ویلک و ما هو الا عند الخاصّ من ذریه نبینا» وای بر تو این علم قرآن نیست مگر پیش عده خاصی از ذریه پیامبر «و ما ورّثک الله من کتابه حرفاً» (۱) خدای متعال برای تو معنای یک حرف از قرآن را برای تو به ارث نگذاشته است. روایت دیگری هم است در همین مضمون روایت زید شحّام است نقل شده است که قتاده که یکی از علمای ابناء عامه است که عنوان عالم دینی و فقیه را در بصره داشته. زید شحام می گوید روزی قتاده آمد در خدمت امام باقر علیه السلام. امام باقر فرمود: «أنت فقیه اهل البصره؟ فقال هکذا یزعمون»، علمای سنی که در عراق هستند آداب و سنن شان آداب و سنن علمای شیعه است. مفسری که عراقی سنی است مراجعه کنید به استدلالات شان شبیه استدلالات نجفی هاست. لذا آلوسی که نوشته است استدلالش را مراجعه کنید بگویید که یک شیعه استدلال نجف بحث می کند. این اصطلاحی که ایشان همین است که «هکذا یزعمون»، این اصطلاح نجفی هاست. «فقال بلغنی أنک تفسّر القرآن به» من خبر رسیده است که تو قرآن تفسیر می کنی؟ «قال نعم». گفت و شنود ادامه پیدا کرد تا اینکه امام فرمود: «یا قتاده ان کنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسک فقد هلکت و اهلکت». تا که می فرماید: «یا قتاده انما یعرف القرآن من خوطب به». (۲) دلالت واضح و سند هم مشهور، در مجموع این دو دسته از روایات وجه اول اصحابنا الاخباریین را تشکیل می

دهد. دسته اول حرمت تفسیر به رأی و دسته دوم تفسیر قرآن اختصاص دارد به اهل قرآن. هر دو دسته از روایت را که کنار هم بگذاریم وجه کامل شد. تفسیر اختصاص دارد به من خوطب به و ظاهر قرآن قابل استفاده برای کس دیگر نیست. اگر اشکال بشود که قرآن کنار گذاشته می شود می گوییم نه، قرآن را می فهمیم از طریق اهل بیت. که یکی از بهترین راه است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۷، ص ۳۰، کتاب القضاء، ب ۶، ح ۲۷، ط اسلامیه.

۲- کافی، شیخ کلینی، ج ۸، ص ۳۱۱.

چهار راه تفسیر

قرآن چهـار راه برای تفسـیر و فهم دارد: ۱. تفسـیر القرآن بـالقرآن که تفسـیر موضوعی در حقیقت تفسیر قرآن به قرآن است. یک موضوع را پیـدا کنیـد مثلاً کلمه انسان، این کلمه انسان را بگردیـد در کلّ آیات کنار هم قرار بدهیـد هر کدام به دیگری کمک می کند. سیدنا الشـهید صدر درس تفسیر موضوعی داشت و نوشـته هم شده است ولی تدوین و چاپ نشده. این قسم دوم تفسـیر قرآن بالقرآن است. قسم اولش که دقیق تر و واضـح تر است که یک آیه را آیه بعدی تفسیر می کند و یک کلمه را کلمه بعدی تفسیر می کند. مثال بارزش «اللَّهُ الصَّمَدُ» تفسیرش «لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ». (۱) این بسیار شکل خوب از تفسیر است. اما شـکل دومش که ممکن است فقط موضوعات است، اما شکل اول اندک است و کلّ قرآن تفسیر القرآن بالقرآن نیست. ۲. تفسـیر قرآن به روایـات اهـل بیت که حـدیث ثقلین هم اشـعار به این مطلب دارد. و اخباریین می گوینـد که ما تفسـیر قرآن به روایـات را تفسـیر درسـت می دانیـم و غیر از این تفسـیر درسـتی نیست. نه خـود آدم آن تـوانش را دارد و نه از راه دیگر کـار ممکن است. ۳. راه علم است. راه علم به طور خـاص به این معنـا که معنای قرآن به طور دقیق با تجربه علمی ثابت شـده باشـد مثـل آیه «وَخَلَقْنَاکُمْ أَزْوَاجًا». (۲) تمـام هستی از یـک گیاه تا انسان بـدون زوجین به دنیا نیامـده. و از معجزات قرآن هم اسـت تفسیر علمی هم است. علم دقیقـاً بـا یـک تجربه علمی کامل به اثبات رسانـده است که تمامی موجودات، نباتات و جمادات و حیوانات از دو عنصـر مذکر و مونث یا مثبت و منفی خلق شده است. این تفسیر علمی است. خوب است ولی با یک شـرط که قطعاً علمی باشـد و معجزه قرآن هم به حساب می آیـد. این تفسـیر هم به عمل آمده آیاتی که محققان به عنوان معجزات قرآن ذکر کرده اند اینها در حقیقت تفسیر علمی است که علم دقیق و کشف تامّ مضـمون قرآن را نقل کرده است. تفسـیر البیان قلم سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه که من حـدود چهل یا چهل و پنـج سال پیش من در نجف یاد دارم آن موقع درس ایشان شرفیاب بودم کتاب البیان ایشان همان موقع در جامع الازهر مصـر خبر دارم که محور درسـی است. و من از خود ایشان نشنیدم مشـهور این است که ایشـان گفته شـد که شـما دست از نوشـتن این برداریـد حالاـ به هر دلیـل. شـیوه و روش ایشان در تفسـیر پیداست، شـیوه تفسـیر ایشان عمدتاً تفسیر روایی است. و اگر آن تفسیر کامل می شد بسیار دقیق و با اسلوب فقهائی و روایی و اجماعی و اسـتناد به ظواهر بود با سبک فقهی و فقهائی. ۴. اسـلوبی است که علامه طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه این اسلوب را دارنـد. تفسـیر از زوایـای مختلف علی الاقـل از سه زاویه: از زاویه خود قرآن و نصوص و عقل. عقل به معنای اسـتدلال های محکم عقلی. لـذا ایشـان بحث عقلی که می گوینـد در همین بحث تفسـیری شـان برجسـته عنوان می کنـد که بحث روایی. از روایت هم اسـتفاده می کنـد. در پیش فقهـاء تفسیر قابل اسـتناد و معتبر تفسـیر مجمع البیان است. چون خود مرحوم طبرسـی از فقهاء و مفسـرین کبار و از ادبای بزرگ است. بسـیار ادیب دقیق و فقیه و محدث و تفسـیرش یک تفسیر جامعی است که حتی گفته می شود تفسـیر المیزان سـبک وسـیعی از تفسـیر مجمع البیان است. یعنی آن اختصار تفصـیل داده شده است. البته تفسـیر خود شـیخ طوسـی قـدس الله نفسه الزکیه التبیـان که متأسـفانه به چه دلیل نمی دانم در اختیار اهل حوزه و محل اسـتفاده مجمع البیـان انحصـاری است و تبیـان در آن صورت محـل اسـتفاده نیست. مراجعـاتی که داشـته ایم تفسـیر تبیان بسـیار تفسیر قوی و مستحکمی است و چاپ جدید در ده جلد است.

۱- اخلاص/سوره۱۱۲، آیه۳.

۲- نباء/سوره۷۸، آیه۸.

حجیت ظاهر کتاب ۹۴/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیت ظاهر کتاب

گفته شد که حجیت ظواهر یک امر متسالم علیه است بلکه از ضروریات. امّا درباره حجیت ظاهر کتاب اختلاف نظر بین اصولیین و اصحابنا الاخباریین است. جماعت اخباریین می گویند ظاهر کتاب مستند است اما معنایش را باید از مهبط الوحی و منبع العلم بگیریم، از اهل بیت. خودمان نمی توانیم مستقیماً از این فیض بهره ببریم. به قول فلاسفه وسائط فیض درجات دارد، وسائط وجود و وسائط کمال. وسائط وجود برای اصل وجود انسان های کامل معصومین وسائط اند و برای رسیدن به کمال از فیض قرآن بیان اهل بیت واسطه فیض است.

ادله اخباریین

با این اعتقاد ادله ای اقامه می کنند که براساس تنظیمی که از سوی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه صورت گرفته است ادله اخباریین در جهت اثبات مدعا و مقصودشان دو وجه است: وجه اول نصوص متواتر که گفتیم احصاء شده است در حد دویست و پنجاه تا روایت. آمده است که تفسیر به رأی حرام و محرم است. به عنوان یک نمونه یک روایت را که عنوان حدیث قدسی داشت از آقا امام رضا سلام الله تعالی علیه نقل کردیم «ما آمن بی من فسّر کلامی برأیه» (۱) و حدیث دیگر در ادامه روایات دیگری است که اعلام می دارد که تفسیر قرآن اختصاص دارد به «من خوطب به». و روایتی که خطاب به ابوحنیفه بود که «ما ورّثک من آل البیت»، به تو ارث نرسیده است، قرآن را فقط ذریه الرسول الخاصه تفسیر می کند. (۲) وجه دوم از وجوه اخباریین در کتاب فوائد المدنیه می گوید که قرآن ناسخ و منسوخ دارد، تقیید و تخصیص دارد در حدّی که «ما من عامّ الا و قد خص». لذا باید از مفسرین واقعی قرآن استفاده کرد. ما اگر دست به تفسیر بزنیم نه آن اهلیت را داریم و نه بیمه از آن خطرات را داریم. (۳) این دو وجه از ادلّه اخباری ها بود که خلاصه وجه اول روایات که نهی از تفسیر می کنند در حد فوق تواتر، وجه دوم کتاب الله پیچیدگی هایی دارد از جمله ناسخ و منسوخ و عام و خاص که ما نمی توانیم دست به این کار بزنیم.

ص: ۱۷۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۲۸، کتاب القضاء، ب۶، ح۲۲، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۷، ص۳۰، کتاب القضاء، ب۶، ح۲۷، ط اسلامیه.

۳- فوائد المدنیه، محمد امین استرآبادای، ص۲۲۷.

نظر شیخ انصاری در جواب از وجه اول

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درباره وجه اول اخباریین که فرموده بودند روایات فوق تواتر دالّ بر نهی از تفسیر و

اختصـاص به آن اهل بیت داریم، می فرمایـد استفاده از ظاهر قرآن تفسـیر نیست. تفسـیر کشف الغطاء است. پرده برداشـتن از مختفیات است. آنچه ظاهر است روی عبارت است و آنچه باطن است در بطن عبارات است که نیاز به تفسیر دارد. و مضافاً بر این آن قسـمت از روایات که فرمودند تفسـیر اختصاص به من خوطب به، در آن روایات تصـریح شده است که اهل تفسیر آل البیت است و راه نجـات تمسـک به قرآن و عترت است. آنهایی که تفسـیر به رأی می کننـد به این معنا که می گوینـد «حسـبنا کتاب الله»، آنها به خطا رفته اند باید به اهل البیت مراجعه بشود. شاهد این مدّعا روایتی است از امام صادق علیه السلام که سید علم الهـدی در کتـاب محکم و متشـابه این روایت را نقل می کنـد از تفسـیر نعمانی از جابر، که در وسائل هم این روایت ثبت شده است. روایت طولانی است، این قسـمت محل استشهاد ماست. «انما هلک الناس فی المتشابه لانهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته فوضـعوا له تأویلاً من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسئله الاوصیاء فیعرفونه». (۱) خلاصه این متن این است که مردم در تمسّک و برداشت معنا از متشابهات قرآن هلاک شونـد که به آراء خودشان تاویل می کننـد و معنای واقعی آن را نمی دانند و با اتکاء به آراء خودشان اسـتقلالاً از سوال کردن از اوصیاء ائمه آل البیت خودشان را مستغنی می دانند. این روایت بـا این مضـمون مویـد مطلبی است که در جواب اخبـاریین گفته شـد. بنـابراین آن تفسیر به رأی تفسـیر است مربوط به متشابه است و بدون مراجعه به عترت است نه ظاهر قرآن که از محکمات است. بنابراین دلیل اول قابل التزام نیست .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۴۸، کتاب قضاء، ب۱۲، ح۶۲، ط اسلامیه.

حدیث ثقلین حاکم بر آن متواترات است

مضافا بر اینکه این روایات یعنی روایات دالّ بر نهی از تفسیر به رأی معارض دارد. روایاتی که معارض هستند تسامحاً معارض به آن می گوییم و الّا حاکم است. مثل در رأس این دسته از روایات حدیث ثقلین است که با صدها سند از طریق شیعه و سنی نقل شده است. اگر به عنوان یک سند قابل عرضه یادداشت کنید معانی الاخبار شیخ صدوق این حدیث ثقلین آمده است بسیار با متانت و استحکام. در این حدیث ثقلین اطلاقاً دستور داده شده است که تمسّک کنید به قرآن و عترت. براساس تنسیق و سیاق همان طوری که مستقیما به اهل بیت تمسک می شود همان طور مستقیماً به قرآن تمسک ممکن است و باید انجام بگیرد. این اطلاق خودش را در سرتاسر آیات قرآن حاکم می داند مگر جایی که متشابه باشد. که در آنجا خود قرآن گفته است که «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». (1) و همین طور روایاتی داریم در حد استفاضه یا تواتر که ارجاع می دهند به عرضه به قرآن. روایاتی که صحت و سقمش در هاله ابهام قرار بگیرد احاله شده است به موافقت قرآن، به تطبیق به قرآن. طبیعتاً این موافقت و این تطبیق تطبیق به ظاهر و به آنچه که از ظواهر آیات به دست می آید خواهد بود. این روایات زیاد است از جمله در کتاب وسائل الشیعه جلد ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی. جواب از وجه اول کامل شد.

نکته روایات ناهیه جهت دارند

روایاتی که اعلام می شد دلالت دارد بر نهی از تفسیر به رأی گفتیم مضافا بر اینکه این روایات ناهیه جهت دارد. جهت دارد و اطلاق ندارد. جهتش مربوط می شود به متشابهات. به متشابهات دست نزنید. از معصومین استفاده کنید.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۷.

سوال: در وسائل الشیعه ضمیر «باسناده» به کجا برمی گردد

پاسخ: «باسناده» برمی گردد به روایت قبلی، عمدتاً روایت قبلی در ابتدائش شیخ طوسی است «باسناده» یعنی به اسناد شیخ طوسی. و منظور از اسناد چیزی است که در خود این روایت کلّ راوی ها ذکر نمی شود. و شیخ طوسی آن راوی ها دارد در جای دیگر. در اینجا فقط به راوی سوم و چهارم اسناد می کند این را می گوید «باسناده». و بعد ما قواعد رجال داریم که اسنادها را بررسی می کنیم در مشیخه، آنجا اسنادها توضیح داده شده است. مثلاً اسناد شیخ به حسین بن سعید اهوازی درست است، اسناد شیخ به محمد بن ابی عمیر درست است اینها را آنجا تنظیم می کنند.

جواب از وجه دوم

اما جواب از وجه دوم شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این وجه نیز قابل التزام نیست. برای اینکه تقیید و تخصیصی که وارد شده است ما قبول داریم و تخصیص زیاد است ناسخ و منسوخ هم زیاد و فراوان، امّا بدانیم که اولاً تخصیص ها عمدتاً به طور کلّ در نصوص روایيه زیاد است. در آیات قرآن تخصیص هایی که آمده است بسیار مختصر است مثلا «إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِی خُسْرٍ

إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ». (۱) این تخصیصاتی که در قرآن معلوم است و تخصیصاتی که قرآن را روایات تخصیص داده اند که آن تخصیصات در حقیقت تفسیر است ما اسمش را تخصیص گذاشتیم. روایات در حقیقت حدود معنای قرآن را بیان می کند. حدود را که بیان کند ما به اصطلاح اصول می گوییم تخصیص. حقیقتش تخصیص نیست. این اصطلاحی که مشهور شده است تخصیص قرآن به روایات اصطلاح مسامحه ای است. تخصیص نیست بلکه تفسیر قرآن به وسیله روایات است یا تعیین حدود معنای قرآن است. این اولاً و ثانیاً مضافاً بر اینکه ما در تخصیص و نسخ مشکل نداریم، نسخ که خیلی اندك است و مشخص است در بین اهل فحص و تحقیق و ابهامی ندارد. بنابراین ما در این رابطه اول مشکل نداریم و ثانیاً قاعده ما در اجتهاد فحص اجتهادی، حدّ فحص اجتهادی تا کجا بود؟ تا یأس. و بعد از فحص و یأس دیگر بی هیچ تردید احتمال عقاب وجود ندارد. بنابراین این دو تا وجهی که اخباری ها گفته بودند به نتیجه نرسید. (۲)

ص: ۱۸۲

۱- عصر/سوره۱۰۳، آیه۲.

۲- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج۱، ص۱۴۸.

اشکالات مطرح شده توسط محقق خراسانی و جواب آنها

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه اشکالی که مطرح می کند آنچه گفته شده است و گفته می شود را مطرح می کند، ایشان اشکالات را در حد وسیع تر از نظر عدد، از نظر عبارت که مختصر و کوتاه تر می فرماید اشکالی که درباره استفاده از ظاهر قرآن مطرح شده یا می شود از این قرار است: ۱. ادّعایی که فهم معنای قرآن اطلاقاً منحصر به من خوطب به است. کس دیگر هیچ حقی ندارد، ظاهر باشد یا متشابه. نصوص هم همان که گفته شد روایتی که خطاب به ابوحنیفه و ابوقتاده بود. ۲. ادّعایی بشود که مضامین قرآن بسیار بلند است. بشر عادی با این توان که دارد به آن نور بلند دسترسی ندارد. محتوا بسیار عالی است از قدرت علمی بشر بالاست. لذا شاهد بر این مدعا هم این است که یک کتاب یک شرح دو شرح چند شرح می خواهد، ولی در طول قرن ها هرچه تفسیر نوشته می شود باز هم تفسیر نوشته می شود. تفسیر اخیر تاریخ معاصر صد و بیست جلدی یا صد جلد نوشته شده است و باز هم کار دارد. و این معنایش این است که قرآن معنای عالی و بلندی دارد که هر چه کار بکنند گوشه هایی از آن را به دست بیاورد نمی شود معنای قرآن را به دست آورد. لذا استفاده از قرآن به طور قطعی خطرناک است و ممکن است بشر عادی فهم خودش را اعلام کند و معنای قرآن نباشد. ۳. ظاهر قرآن تحت قلمرو متشابه است. چون متشابه تعریف دارد، آن تعریف ظاهر قرآن را هم شامل می شود. متشابه این است که احتمالات متعددی وجود دارد. ظاهر قرآن را هم که می بینیم ممکن است احتمال دیگری هم در کنارش باشد. و نفی احتمال نمی شود. چون قرآن بطونی دارد و یک ظاهرش را می فهمیم در کنارش احتمال دیگر هم است. تعدد احتمالات که مجتمع بشود در یک لفظ این متشابه است. و متشابه را نباید بدون مراجعه به معصوم تأویل کرد. ۴. قرآن تقییدات و تخصیصاتی دارد که آن ورود تخصیصات در خود کتاب و در روایات باعث این می شود که ما نتوانیم معنای قرآن را احراز کنیم. لذا باید به اهلش مراجعه کنیم. ۵. روایات ناهیه از تفسیر قرآن که تفسیر به رأی حرام و محرم است و تفسیر اختصاص دارد به من خوطب به. پنج تا اشکال را تحت عنوان پنج تا دعوا ذکر می کند. در نهایت می فرماید «و هذه الدعاوی کلها فاسده». همه این دعاوی فاسد است. دعوای چهارم و پنجم که شیخ انصاری جوابش را داد تکرار نشود. اما دعوای اول که اختصاص من خوطب به دارد جواب داده اند که فهم کلّ قرآن و فهم عمق قرآن اختصاص به من خوطب به دارد، جهت دارد. آن اختصاص به من خوطب به با قرائن و مناسبات جهتش را روشن می کند. جهتش این است که اختصاص دارد فهم متشابهات به من خوطب به. اختصاص دارد فهم عمق قرآن به من خوطب به نه ظاهر قرآن. جواب از دعوای دوم که معنای بلند که تو بزرگی و به آیینه کوچک ننمایی است. مطلب درستی است اما «المیسور لا یسقط من معسور». ظاهر قرآن میسور است. ظاهرش همان مفاد تنزیل است. تنزیل شده است قرآن. یکی از معانی تنزیل این است که ظاهر قرآن تنزیل شده است تا حد فهم انسان عادی. و ما هم در بحث مان فقط این ظاهر را مستند قرار می دهیم. ما به آن معنای بلند کاری نداریم. آن از قدرت فهم ما بالاست. از محل کار ما هم برتر و رفیع و عالی است. بنابراین این اشکال و این دعوای دوم هم اساس نداشت. دعوای سوم که ظاهر قرآن متشابه است. در جواب گفته می شود که ما این مصطلحات را باید به اهلش مراجعه بکنیم. اصطلحات تعریف شده است، ثبت شده است، تخصّصی و اجماعی یا اتفاقی است. اصطلاحات هم از اهلش که به عنوان متخصصین و اهل خبره می توانیم بگیریم اعتبار دارد، اهل ادب و بلاغت. و هم اتفاق اهل بلاغت را می توانیم به عنوان اجماع اعلام بکنیم. و آن این است که مصطلحات محتمل، ظاهر، نصّ، محکم، متشابه، مجمل، مبیّن همه این مصطلحات تعریفی دارد از سوی اهل خبره و بالاتفاق ظاهر با متشابه متضادّ است. متشابه آن است که لفظ چیزی را برای مخاطب نمی نماید. پیدا نیست، در هاله ابهام است. و ظاهر

آن است که همه اهل لسان آن را می دانـد. مویّد بر مطلب شـیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لمعانی القرآن ظاهر و بـاطن»، معـانی قرآن ظـاهر و بـاطنی دارد. بعـد می فرمایـد: ظـاهر آن است که از خود عبارت اهل لسان آن را بفهمـد و نیاز به مقـدّمات و موخّرات و زوائـد نداشـته باشـد. باطن آن است که آن معنای باطنی از لفظ عبارت به دست نیاید. نیاز به ادله زائده دارد. کلام معصوم، خود کلام الله که «یفسّـِر بعضه بعضا». بنابراین ظاهر با متشابه متضادّ است نه اینکه شـما با تأویل و توجیهی ظاهر را تحت حوزه متشابه قرار بدهید. [1] و آن دو ادّعای بعدی که گفته شد که عبارت بود از ورود تخصیص در حدّ زیاد و روایات ناهیه جواب همان جواب هایی است که شـیخ انصاری فرموده انـد. مضافاً بر اینکه یک نکته را ایشان اضافه می کنـد و آن این است که اگر آن روایـات را تسـلیم بشـویم که جهتش این است وانگهی مقتضـای جمع بین آن دسـته از آن روایـات و روایات ارجاع به طور مطلق به قرآن مقتضای جمع عرفی این می شود که مراجعه به ظاهر بشود و از تفسیر متشابهات خودداری بشود. تا به اینجا آراء گفته شد. اما بعد از که اشـکالات رفع شد نوبت به این می رسد که ما ادله ای اقامه کنیم نسـبت به جواز یا لزوم تمسّک به ظاهر قرآن. هرچنـد در ابتداء بحث ادله گفته شد اما مراجعه کنیم به اقوال فقهاء که در این رابطه چه ادله ای ارائه می کنند. در رأس آنچه در تتبع ما به دست آوردیم این است که محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه ادله مفصّـِلی در جهت جواز تمسک به ظاهر قرآن ارائه کرده اند که شرح آن ان شاء الله جلسه آینده.

۱- التذکره باصول الفقه، شیخ مفید، ص۲۹.

تحقیق تکمیلی حجیّت ظاهر کتاب ۹۴/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی حجیّت ظاهر کتاب

اشکالاتی را منسوب به اصحابنا الاخباریین گفته بودند و اشکالات احتمالی هم گفته شد. در جواب آن اشکالات شیخ انصاری، محقق خراسانی ردود و اجوبه خوبی و کافی داشتند تا رسیدیم به جواب محقق نائینی.

نظر محقق نائینی دراشکالات

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه اشکال اخباریین را مطرح می کند، پس از که اعلام می دارد حجیّت ظواهر یک امر مسلم است. همان طور که گفتم از اجماع بالا‌ست متسالم علیه است، در حدّ ضرورت است. و بعد اشاره می کند روایاتی را که مستند قرار دادند در جهت اشکال آن روایات به طور عمده به دو طائفه است: طائفه اول روایاتی است که تفسیر به رأی محرّم و ممنوع اعلام می کند و این دسته از روایات که متعلق است به تفسیر به رأی به طور طبیعی ظهور دارد درباره آیات متشابهات که تفسیر است و تفسیر به رأی است. ربط به نهی از استفاده از ظاهر کتاب ندارد. ظاهر کتاب که تفسیر به رأی نیست. مطلب در کمال وضوح است. طائفه دوم روایاتی است که مربوط می شود به ابناء عامه یا بعضی از ائمه مذاهب عامه که براساس رأی خاص شان که می گویند «حسبنا کتاب الله» این روایات نظری دارد که «حسبنا کتاب الله» خلاف مذهب است و خلاف وصیت رسول الله است و خلاف حدیث ثقلین است. و جدا کردن عترت از قرآن است. بنابراین قرآن در بعضی مواردی نیاز دارد که تفسیر بشود و تفسیرش فقط از مهبط وحی به دست بیاید. که قرآن کتاب وحی شده است از طریق وحی آمده است و آن مطالبی که به شکل معجزه در قرآن گنجانده شده است به جزء اهل مبهط وحی از طریق دیگر قابل دسترسی نیست. جدایی قرآن از عترت یک نوع ضلالتی است. این طائفه دوم نظر به این جهت از مسئله دارد. و هیچ گونه نظری به نهی از عمل به ظاهر قرآن در این طائفه از روایت دیده نمی شود. (۱)

ص: ۱۸۴

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۹۰ تا ۹۲.

نظر سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه همین اشکالات و همین اجوبه را دارند با مقدار اضافات و توضیحاتی که یک نکته قابل ذکر به نظر می آید که چیزی اضافه ای در مرحله جواب باشد. می فرماید: اگر به ظاهر قرآن عمل نشود، ظاهر قرآن کنار گذاشته شود متشابهات و موارد غامضه که طبیعتاً کنار گذاشته شده و معنای اعجاز قرآن زیر سوال می رود. اعجاز از کجا به دست بیاید از چه راهی؟ آنجایی که بواطن است کنار گذاشته می شود و ظواهر هم کنار گذاشته شود راهی برای کشف برای اعجاز نیست. بنابراین معجزه قرآن که یک امر مسلّم است اقتضاء می دارد که مردم اهل لسان افرادی که دارای فهم نسبتاً

متعارفی باشند از ظاهر قرآن استفاده کنند. (۱) مطلب تا اینجا در مرحله جواب از اشکالات کامل شد.

ادله حجیت ظواهر

سبک بحث به تبع سلف صالح این شد که اول ادله مانعین را بگوییم آنگاه ادله مثبتین. اما ادله جواز استفاده از ظواهر کتاب یا ادله حجیت ظاهر کتاب.

محقق قمی

در این رابطه آنچه را که طبق تتبع مان برخوردیم مفصل ترین ادله را درباره اثبات حجیت ظاهر کتاب قوانین الاصول دارد. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب قوانین الاصول می فرماید: «الحق حجیه محکمات الکتاب ظاهراً و نصاً». به طور موجز رأی و نظر اعلام شد که حق این است که محکمات کتاب الله حجیت دارد نص باشد یا ظاهر. (۲) شیخ انصاری و به تبع شان محقق خراسانی و به تبع شان سیدنا الاستاد فرموده اند که محقق قمی صاحب قوانین حجیت ظاهر قرآن را اختصاص داده است به من قصد افهامه. بعضی از شراح مثل حقیر که مطالعه و تتبعش به جایی نرسیده فرموده است که «نسب الی المحقق القمی» و بنده حقیر در این بحث حجیت ظاهر کتاب و در بحث اجتهاد و تقلید که شیخ ارجاع داده مراجعه کردم این قسمت ظاهر کتاب را خواندم و عنوان بحث هم این است که «الحق حجیه محکمات الکتاب ظاهراً و نصاً» این نصّ است، این جمله نصّ محقق قمی است. بعد ادله اش را دیدم من نیافتم اما ادب این است که من نفهمیده باشم آنها شیخ اعظم فهمش بالاتر است و قابل مقایسه نیست. آن از رموز فهمیده من نفهمیدم، آنچه دیدم نص بیان محقق قمی این است که محکمات قرآن نصاً و ظاهراً حجیت دارد. لذا محقق خراسانی و سیدنا الاستاد هم به شیخ اعتماد کردند. من هم اجتهاد و تقلید مراجعه کردم آنجا یک عبارات غامضی است ردّاً علی الاجماع، که غموض دارد ولی اینجا نصّ است که «الحق حجیه محکمات القرآن نصا و ظاهرا». بعد از که این مطلب را علی الاجمال عنوان می کند موجز بحث که بیان شد به ادله تعرّض می فرمایند. ادله ای که محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه برای اثبات حجیت ظاهر کتاب اقامه کرده اند از این قرار است: می فرماید: ۱. شکی نیست که قرآن به لسان قوم پیامبر نازل شده است. لسان قوم معنایش سنخیت در اصل حروف نیست، لسان قوم معنایش بیانی سبک سخنی که قابل تفهیم و تفهّم باشد. این لسان قوم است. در این رابطه هیچ شکی نداریم. از مسلّمات است. ۲. قرآن معمّا نیست که اگر بگوییم متشابهات که متشابهات است و محکماتش معنای ظاهر نداشته باشد نستجیر بالله می شود معما. آیا می شود قرآن را بگوییم لفظ قرآن معما است؟ امکان ندارد. ۳. قرآن معجزه است، معجزات وجوهی دارد، وجوه زیادی دارد وجه برتر معجزه قرآن بلاغت آن است. معنای بلاغت هم به اتفاق یا به طور واضح از دید متخصصان بدیع و بیان این است که بیان واضح مطابق فهم و مطابق مقتضای حال باشد. و در صورتی که بلاغت معنایش این باشد دقیقاً معانی ظاهر کتاب که برای مردم روشن و قابل استفاده باشد این دقیقاً معنای بلاغت است. و جز این نیست. ۴. شاهدی از مفسّر وحی، حامل وحی رسول الله الاعظم است و مفسّر وحی امیرالمومنین است. ظاهر قرآن را نهج البلاغه برای ما بیان می کند که حجیت دارد. کتاب نهج البلاغه مجموعه تألیفی سید رضی قدس الله نفسه الزکیه خطبه ۱۸۳ امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «و الصلاه علی نبیّه الذی ارسله بالفرقان لیکون علی العالمین نذیرا و انزل علیه القرآن لیکون الی الحقّ هادیاً و برحمته بشیرا»، الی أن قال «فالقرآن آمر زاجر و صامت ناطق حجه الله علی خلقه اخذ علیه میثاقه». در این فراز فرموده اند که قرآن آمده است تا مردم را به سوی

حق هدایت کند. معنای هدایت به سوی حق این است که ظاهرش را مردم بفهمد. و آمده است که قرآن آمر و زاجر است، امر و نهی می کند، امر و نهی را باید مردم بفهمد. و آمده است که قرآن حجت خداست تا میثاق الهی بر مردم اخذ بشود. به وضوح هدایت می کند که ظاهر قرآن برای مردم قابل فهم است تا حجت خدا برای مردم باشد. از این فراز استفاده شد که ظاهر قرآن برای اهل زبان حجیت و اعتبار قطعی و بلا شبهه و اشکال دارد.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۲۳.

۲- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۲، ص۳۹۳.

سوال: در بیان کلیت قرآن نیست و تمام جزئیات را شامل بشود مثلا این اهداف از طریق ائمه باشد.

پاسخ: ظهور چیزی است و خلاف ظاهر چیز دیگری است. آن خلاف ظاهر و احتمال می دهد. ظاهرش این است که خود مردم بفهمند. آنکه می گویید که ممکن است هادی بالحق باشد ولی به توسط ائمه معنا بشود برای مردم داده بشود. ولی این مخالف این نصّ است که گفته است خود قرآن مستقیماً هادی الی الحق است.

سوال:

پاسخ: آن اصطلاحی که شنیده ایدکه «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، احتمال سه قسم است: احتمال موهوم است، احتمال عقلی است، احتمال عقلائی است. احتمال موهوم همیشه است اگر بناء باشد به مطلقات احتمالات اعتناء بشود دیگر سنگ روی سنگ بند نمی شود. اگر احتمال عقلی هم مورد اعتناء قرار بگیرد باز هم تمام ظهورات بلکه نصوص از کار می افتد، عقل امکانش را اعلام می کند، امکان حتی در برابر نص هم است. اما آن احتمالی که اعتبار دارد احتمال عقلائی است. اگر احتمال عقلائی شد لفظ یا بیان می شود مجمل و ظهوری در کار نیست. جایی که ظهور باشد در برابرش احتمال خلاف است، اگر احتمال خلاف نبود می شود نص. بنابراین با احتمال ضعیف اهل بلاغت، ادب، سیره، عقلاء اعتناء نمی کنند. ۵. حدیث ثقلین و ارجاعات ائمه اهل بیت علیهم السلام. مطلب مسلّمی است که در حدیث ثقلین امر به تمسک شده است اطلاقاً، تمسک هم ظهور دارد به تمسک مستقیم. و اگر گفته بشود که ممکن است تمسک باشد بالواسطه، این خلاف ظاهر است. ظهور تمسک به تمسک مباشری است. و آن هم در حدیثی که به تواتر بین الفریقین و آن هم در شکل چراغ هدایت برای بشریت تا ابد. تا ابد که تمسک به قرآن و عترت باشد، اگر دسترسی به ظاهر قرآن باشد باید استفاده نشود نستجیر بالله. بنابراین تمسک به قرآن و عترت و ارجاعاتی که خود اهل بیت داده اند در مسائل عدم قبولی خبر فاسق، در مسئله تعارض روایتین و امثال آن ارجاعات متعددی از سوی اهل بیت علیهم السلام آمده است نسبت به قرآن که آن ارجاعات ارجاعات به ظاهر قرآن است. پنج دلیل از سوی محقق قمی درباره حجیت ظاهر کتاب بیان شد.

ص: ۱۸۶

نکته مستفاد از صاحب نظران

اما ادله ای که صاحبنظران دیگر اشاره کرده اند از ضمن بیان شیخ اعظم و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد یک دلیل استفاده می شود و آن این است که می فرمایند حجیت ظواهر بیان به طور مطلق یک امر قطعی است عقلائیاً و ارتکازیاً. و ظاهر کتاب از همین سنخ ظواهر است. شرع اسلام، پیامبر اسلام برای ظواهر کتاب و روایات طریقت جدیدی را اختراع نکرده است. و در آخر حجیت ظاهر کتاب متسالم علیها عند الاصحاب است یعنی یک ضرورت.

تحقیق

تحقیق این است که از مجموع آراء فهمیدیم حجیت ظاهر کتاب مورد تسالم است. این یک مطلب، اما مضافا بر آن دلیل قطعی دیگری را که برای حجیت ظاهر کتاب می توانیم اقامه کنیم سیره متشرعه و سیره قطعیه ائمه معصومین است. بنابراین در برابر این سیره قطعیه که هم از سوی متشرعه است و هم سیره خود ائمه ثابت و قطعی است اشکالی باقی نخواهد ماند. نکته دیگر هم این است که بحث درباره حجیت یا استفاده از قرآن در این باشد که آیاتی ظهور دارد یا ندارد اما پس از که گفتیم آیه قرآن ظهور در این معنا دارد، ظهور که ثابت بشود معنایش این است که آن معنا دارای واقعیت است و انکار آن خلاف واقع است منتهی به خلف می شود. انکار معنای ظاهر انکار یک واقعیت و انکار یک واقعیت خلف است و محال. از این قسمت از بحث فارق شدیم یک مطلبی را محقق خراسانی به تبع شیخ انصاری عنوان کرده است و آن این است که اشکال شده است شبهه تحریف. اگر تحریفی شده باشد ما نمی توانیم از ظاهر قرآن استفاده کنیم چون ممکن است تحریف شده باشد، جواب اجمالی اش این است که تحریفی نیست و شرح مسئله ان شاء الله برای جلسه آینده.

بحث تکمیلی حجیت ظاهر کتاب ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث تکمیلی حجیت ظاهر کتاب

منظور از بحث تکمیلی این است که از منظر اصول و صاحب نظران اصولی ها و اخباری ها حجیت ظاهر کتاب بحث شد و به نتیجه رسید که تکرار نکنیم. اما از آنجا که بحث حجیت ظاهر کتاب است یکی دو مورد بحث اصول صبغه تفسیری می گیرد. حجیت ظاهر جزء بحث علوم قرآنی و مسائل مربوط به تفسیر هم می شود از این رو برای تکمیل بحث اشارت هایی از تفسیر و بحث های تفسیری مربوط به این مسئله داشته باشیم که فقط به دو مورد اکتفاء می کنم.

کلام شیخ طوسی

شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب تبیان مطالبی دارند که ادله حجیت ظاهر کتاب را به طور دقیق تعرض کرده اند. می فرمایند: اولین دلیل برای حجیت ظاهر بیان خود قرآن است. از خود نور و ظهورش را استفاده کنید. آیاتی داریم در قرآن کریم که این آیات می نمایند که ظاهر کتاب قطعاً قابل استفاده است. آیه اول «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (۱) و آیه دوم «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ» (۲) و همچنین خدای متعال می فرماید «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ». (۳) در استدلال به این آیه ها می فرماید: خدا که در قرآن در خود قرآن وصف کرده است قرآن را که بلسان عربی مبین است و وصف فرموده است که قرآن به زبان قوم پیامبر است و قرآن عربی است، اگر این آیات را در نظر بگیریم و نستجیر بالله بگوییم معنای ظاهرش قابل استفاده نیست و حجیت ندارد لازمه اش این می شود که قرآن معما بگوید. الفاظ قرآن معمّایی باشد. با این لازم محال اعلام می شود که خود آیات قرآن تصریح دارند، از ظهور بالاتر، در حدّ تصریح می رسد که ظاهر قرآن قابل استفاده برای عموم است که هیچ ابهامی در آن نیست. دلیل دوم که اشاره شد قبلاً حدیث ثقلین که کتاب خدا و عترت در کنار هم قرار گرفته اند و هر دو هادی هستند و هر دو مرجع هستند برای مردم که مستقیماً استفاده کنند. دلیل سوم هم حدیثی که روایت شده است از امام علیه السلام «اذا جائکم عنّی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فاقبلوه و ما خالفه فاضربوه به ارض الحائط». حدیثی که شیخ طوسی نقل می کند دو تا خصوصیت دارد: ۱. اعتبار، ۲. استناد. اگر جای دیگری نقل می شد دنبال سند باید می رفتیم اما حدیثی را که شیخ طوسی نقل کند و مستند قرار بدهد دو تا نکته را در ضمن دارد، حدیث مورد استناد شیخ یعنی معتبر. و بعد هم قرآن که ظاهر و باطن دارد که امیرالمومنین فرموده اند در کتاب هایش نه در خطبه هایش که «ظاهره انیق و باطنه عمیق»، ما یک مروری داشته باشیم که چه قسمت هایی و چه نوع بیانی و چه نوع آیاتی قابل استفاده و ظاهر به حساب می آید و چه آیاتی نیاز به مراجعه دارد و چه آیاتی که اختصاص دارد به علم الله.

۱- زخرف/سوره۴۳، آیه۳.

۲- شعراء/سوره۲۶، آیه۱۹۵.

۳- ابراهیم/سوره۱۴، آیه۴.

۴ دسته آیات

شیخ طائفه می فرماید: آیات قرآن از لحاظ دلالت بر معانی به چهار دسته است: دسته اول عبارت است از آیاتی که اختصاص دارد علم به معانی آن آیات فقط به خود خدا. «وَیَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»، (۱) اختصاص دارد به خود خدا. و این فهم روح هم از قدرت عقل آدم بیرون است. پس اهل معقول گفته اند از عالم امر است و عالم خلق نیست، ما با مذاق فقهی می گوییم فهمش اختصاص به خدای متعال دارد. آیه دیگر «یَسْأَلُونَکَ عَنِ السَّاعَهِ أَیَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّی لاَ یُجَلِّیهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ» (۲)

فرق نفس و روح

سوال: نفس با روح فرق می کند؟

پاسخ: نفسی که به معنای کلمه مطلق باشد نفس انسان بما هی نفس خود روح است. و نفس و ما سواها در قرآن خود روح. و اما اگر تحلیلاً اقسام نفس را در نظر بگیریم آن وقت می شود حالات باطنی انسان که متعدد است نفس اماره و نفس لوامه می شود. این نفس ها انفسی است جلوه ها و تجلیات و نمودهایی از نفس اصلی که روح انسانی است. ۲. آیاتی که ظاهر آن آیات مطابق است با معانی آن از منظر عرف و لغت اهل زمان که مثالش «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (۳) یا «وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ»، (۴) معنایش از لفظش پیداست. ۳. موردی است که قرآن به شکل موجز مطلب را بیان می کند، تفصیلش نیاز دارد به مراجعه به اهل بیت. اینها مثل آیات «وَأَقِیمُواْ الصَّلاَهَ وَآتُواْ الزَّکَاهَ» «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ» و آیات زیادی است که به شکل موجز تکلیف را بیان می کند اما زکات حد نصابش تا کجاست، مناسک حج تفصیلش چیست، نماز صبح دو رکعت تا آخر این تفاصیل را باید به عترت مراجعه کرد و استفاده کرد.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۸۵.

۲- اعراف/سوره۷، آیه۱۸۷.

۳- اخلاص/سوره۱۱۲، آیه۱.

۴- انعام/سوره۶، آیه۱۵۱.

دو قسم متشابه

۴. آیاتی است که متشابه به حساب می آید. متشابه دو قسم است: ۱. متشابهی که اصلاً برای انسان و بشر عادی از اساس معلوم نیست. مثل «وَالسَّماوَاتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ»، (۱) آسمان ها پیچانده شده است به دست راستش، اصلاً معنایش را بشر نمی فهمد، «الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی»، (۲) معنایش را نمی فهمیم. اینها جزء متشابهاتی است که محتملات برای اهل زمان ندارد. ۲. الفاظ مشترک است تا چند احتمال دارد مثل قرء که معنایش طهر و هم حیض. این متشابهات به طور کل هر دو قسمش مضافاً به قسم سوم که از آیات قرآن نیاز به مراجعه دارد به عترت و من خوطب به اصلی که باید از بیان پیامبر و ائمه اطهار استفاده کرد. (۳) بنابراین هم ادله اعتبار حجیت ظاهر کتاب و هم اقسام معانی قرآن با دید تفسیری ان هم تفسیر تبیان به بیان خود شیخ و به قلم خود شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه استفاده شد.

سوال:

پاسخ: متشابهات را می شود راسخون در علم برای ما هدایت بکند، معنایی در آن رابطه بیان بکند. یا بعد از مدتی هم ممکن است قرآن را که بعضی از دانشمندان خارجی می گویند قرآن را زمان احیاناً معنا می کند. یکی از معانی جاودان بودن قرآن این است که هر چه زمان بگذرد معانی قرآن نوتر عمیق تر بهتر می نماید. بنابراین متشابهات ممکن است در آینده های دور دور که این جهان پایان طولانی دارد روشن بشود و متشابهات را ائمه معصومین و امام عصر می توانند بیان کنند اما آن اولی اختصاص دارد در بیان خود خدا که علم است فقط انحصار به خود خداست برای او است فحسب.

۱- زمر/سوره ۳۹، آیه ۶۷.

۲- طه/سوره ۲۰، آیه ۵.

۳- التبیان، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۹.

کلام سید الخوئی

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در کتاب البیان درباره حجیت ظاهر کتاب می فرماید: طریقه پیامبر اعظم طریقه مخترعه ای نیست. طریقه اش نسبت به الفاظ و بیان همین طریقه عقلائی است. عقلاء از ظاهر الفاظ بلا اشکال استفاده می کنند و بعد آیاتی را که شیخ طائفه استدلال فرموده بود تعرض می کنند. و بعد دو دلیلی که ایشان آورده اند، بعضی از ادله اش تکرار است که تعرض نمی کنیم. می فرماید یکی از ادله دالّ بر حجیت ظاهر قرآن این است که پیامبر اعظم اعلام تحدی داشت کلّ بشر را به تحدی دعوت کرده است. بنابراین منظور از تحدی یعنی بیایند بشر و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا، همه به کمک همدیگر بشتابند اگر توانستند یک سوره حتی یک آیه مثل قرآن بیاورند. این تحدی لازمه قطعی اش این است که فقط لفظ نیست، لفظی که معنایی داشته باشد. لفظ با معنا می تواند در معرض تحدی قرار بگیرد. اگر لفظ معنایش نامفهوم باشد ظاهرش قابل استفاده نباشد در معرض تحدی قرار نمی گیرد. و بعد هم دلیل دوم همان حدیث ثقلین را می فرمایند. دلیل سوم استدلالات ائمه، ائمه اطهار مضافا بر سیره شان که گفتیم سیره ائمه نسبت به حجیت ظاهر این است که هر کجا خودشان استفاده می کنند در محضر آن و برای دیگران هم ارجاع می دادند این می شود سیره ائمه نسبت به حجیت ظاهر کتاب. مضافا بر آن استدلالات ائمه مواردی را سیدنا الاستاد اشاره فرموده اند، از جمله این استدلالات مورد اول نهی امام صادق منصور دوانقی را از قبول کردن خبر نحّام که فرد فاسقی بود. امام فرمود خبر این را قبول نکن خدا در قرآن فرموده است «إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، (۱) این ظاهر قرآن است. اگر گفتید که بحث «إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» بحث مفهومی عمیق اصولی دارد اینجا منطوقش است منطوقش فقط همان ظاهرش است. آیه «إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ» را اشکال می کنند، بحث می کنند ولکن تتبع کنید مورد استناد برای قبول خبر عادل از صدر تا ذیل این آیه است. مورد دوم که آقا امام صادق سلام الله علیه می فرماید درباره کسی که به واسطه زمین خوردن بر انگشتش یک صدمه ای وارد شده است، این تکلیفش چیست؟ آقا فرمود که این مورد و مشابه اش از کتاب خدا استفاده می شود. «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، (۲) این مورد و ما یشبهه از کتاب یعنی از ظاهر کتاب استفاده می شود. مورد سوم آیه ای که حرمت مناکحه را بیان می کند در آخر سر می فرماید: «وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ» (۳) درباره حلیت بعضی از مواردی که جزء محرمات نیست که شک شده بود آقا امام صادق فرمود «وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ»، آنجاهایی که تحریمش تصریح نشده باشد خارج از آن هر موردی که باشد برایتان حلال است. این مطلب جزء ادله ای بود که در جهت اثبات حجیت ظاهر بیان شد. (۴)

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

۲- حج/سوره۲۲، آیه۷۸.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۴.

۴- البیان، سید ابوالقاسم خویی، ص ۲۶۵.

جمع بندی

بنابراین در نتیجه جمع بندی بحث تفسیری ما این شد که از خود آیات حجیت ظاهر کتاب پیداست و بعد هم استدلال ائمه به ظواهر آیات دلیل قاطع دیگری است و شبهه و اشکالی درباره حجیت ظاهر کتاب نیست.

سوال: این آیاتی که ائمه استناد کرده اند من خوطب استناد کرده و می پذیریم

پاسخ: این اشکال وارد نیست. مطلب این است که استدلال ائمه را ببینید که می فرماید این مورد و مشابه اش از کتاب استفاده می شود یعنی از ظاهر کتاب مثل چنین موردی حکمش به خوبی استفاده می شود و این گونه استدلال و این گونه احاله به کتاب آیه ای را هم بیان می کند که ظاهرش مطلب و حکم مورد بحث را اعلام می دارد. این از ظاهر هم بالاتر است و در حد تصریح است.

سوال: از ظاهر قرآن برای اثبات حجیت ظهور نمی شود استفاده کرد؟

پاسخ: اگر هر دو جهت یکی بود اشکال وارد بود که حجیت ظهور را ادعاء می کنید. ولی جواب آن این است که قرآن بیانی دارد که آن بیان قرآن را به طور کلی وضع قرآن را بیان می کند، ساختار قرآن را بیان می کند کلّی که قرآن ساختارش به لسان عربی مبین است. این نصّ است، اولاًـ ظاهرش نص است و ثانیا ساختار کلی بیان قرآن را اعلام می دارد، برای نص که نمی شود اعتبار قائل نشویم. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به تبع از شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه یک مطلب دیگری را عنوان می کند و آن این است که می فرمایند یکی از شبهاتی که گفته شده است که به ظاهر قرآن نمی شود استناد و اعتماد کرد این است که آیات قرآن تحریف شده است. جواب شیخ انصاری و محقق خراسانی جواب را به این صورت بیان می کنند، می فرمایند: اولاً فرض که قرآن تحریف شده باشد معلوم نیست که تحریف مربوط به آیاتی باشد که دارای ظواهر است، آیات ظاهر باشد. و در فرض اینکه تحریف باز هم تعلق بگیرد به آیاتی که دارای معانی ظاهره هستند معلوم نیست که آن ظواهری که مورد تحریف است ظواهر آیات الاحکام باشد. بنابراین امکان تحریف، احتمال تحریف صدمه ای به حجیت ظاهر وارد نمی کند. اما روایاتی که درباره تحریف آمده و با تحقیق سیدنا الاستاد روایاتی که از طریق ابناء عامه است. [(۱)] براساس روایات معتبره ابناء عامه یازده تا روایت سید نقل می کند باید قائل به تحریف باشند. و بعد استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه در بحث کفایه الاصول همین جا در نجف یک مطلبی داشت و آن این است که علمای یهود که گفته اند کتاب شان تحریف شده است آمد با علمای نجف بحث کرد گفت شما که می گویید کتاب ما تورات تحریف شده کتاب شما قرآن هم تحریف شده است. برای اینکه شما محدث نوری کتابی نوشته است و چاپ شده است که محتوای آن کتاب این است که قرآن تحریف شده است. جمله ای که استادنا العلامه شیخ صدرا نقل کرد این بود گفت فقهای نجف در برابر اشکال علمای یهود فرمودند که «هو لیس منّا» گفت این رأی محدث نوری از ما نیست. مجامله است توجیهی که ما می کنیم این است که رأی فقهی نیست و رأی فقهاء نیست. سیدنا الاستاد از سید مرتضی و شیخ مفید و شیخ صدوق و اضراب شان بیاناتی و کلماتی آورده اند که در یک جمله شیخ صدوق می فرماید: عدم تحریف قرآن از معتقدات امامیه است. شرح مسئله ان شاء الله جلسه بعد.

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۵۸.

تحقیق مانعیت تمرین احتمالی قرآن نسبت به حجیت ظاهر قرآن ۹۴/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق مانعیت تمرین احتمالی قرآن نسبت به حجیت ظاهر قرآن

یکی از اشکالاتی که گفته می شود درباره عدم حجیت ظاهر قرآن این است که قرآن در معرض تحریف قرار گرفته. که محقق خراسانی هم فرمود تحریفی به نحو اسقاط و تصحیف، که اسقاط عبارت است از جا افتادن و ساقط شدن یک حرف، مثلاً «یهتدی» شده باشد «یَهِدِّی» و یا تصحیف که اصل کلمه محفوظ است، نقطه کم و زیاد شده است. کلمه که محفوظ باشد و نقطه کم و زیاد بشود به آن گفته می شود تصحیف. مثلاً «ننشرها» شده باشد «ننشزها». این احتمال که تصحیف و اسقاط در این حدّ باشد از اختلاف در قرائت ها هم به دست می آید. هفت قرائتی که مورد توافق مسلمان ها است این مقدار اختلافات را دارند و به این مقدار اختلاف به طور کلّ تحریف اصطلاحی اطلاق نمی شود. بعد هم در جواب فرمودند که اگر فرض کنید این قدر تحریفاتی صورت گرفته باشد می گوییم اوّلاً نسبت به آیات ظاهره واقع نشده باشد و ثانیاً بر فرضی که نسبت به آیات ظاهره هم تحریفی در حدّ اختلاف قرائت وجود داشته باشد می گوییم نسبت به آیات الاحکام وقوع این گونه تحریف ثابت نیست. بعد در آخر می فرماید که اگر دیدیم اختلاف قرائت در حدّی بود که به معنا صدمه وارد کرد، در آنجا حجیت ظاهر کتاب مورد استفاده قرار نمی گیرد و آن مورد طبیعتاً از حجیت ظاهر خارج است، ظهور محقق نیست. و آنجا باید به معاییر و معالجات دیگر مراجعه کرد. مثلاً سوره بقره آیه ۲۲۲ «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ»، اینجا این دو تا کلمه «يَطهُرنَ» و «تَطَهَّرنَ» از دو باب است، لازم و متعدّی است. «يَطهُرنَ» معنا مفادش این است که نساء حایض پاک شده باشند و نقاء حاصل شده باشد برایشان قبل از آنکه غسل بکنند. «تَطَهَّرنَ» که از باب تفعّل است معنایش این است که بانوانی که از مشکل حیض نجات پیدا می کنند و زمینه برای استمتاع ازواج شان آماده می شود باید تطهیر کنند. غسل کنند. پس دو قرائت اختلاف دو معنا را در ضمن دارد که نتیجه هر دو معنا از حیث حکم فرق می کند. بنابر اینکه «يَطهُرن» باشد مجرّد قطع دم کافی است برای جواز استمتاع و با قرائتی که «يطّهّرن» يا «يَتَطَهّرن» باشد باید بعد از قطع دم غسل هم انجام بدهند تا جواز استمتاع برای ازواج شان محقق بشود. حکم هم فرق می کند و صیغه کلمه هم فرق می کند. می فرماید اگر در مثل چنین موردی بربخوریم، قرائت های هفتگانه که به تواتر ثابت نشده است.

ص: ۱۹۳

آیا قرائت های هفتگانه به تواتر است؟

گویا ابناء عامه می گویند قرائت های سبع به تواتر است یعنی به نقل متواتر صحت آن قرائت ها ثابت شده است. محققین اصول از قبیل محقق خراسانی و سیدنا الاستاد می فرمایند که تواتر ثابت نیست بلکه جواز قرائت به این هفت قرائت ثابت است. تواتر اگر ثابت باشد دو قرائت هر دو به تواتر که ثابت است تعارض می کند بعد از تعارض تساقط. یک اشکالی است گفته بودیم و آن اینکه دو خبر متواتر متعارض نمی توانند باشد. اولاً از خود طریق امکان ندارد دو طریق متواتر متخالف من حیث

الاستقراء و ثانیاً من حیث النتیجه عقلاً- ممکن نیست. نتیجه تواتر علم است که گفته بودیم که فرق بین تواتر و مستفیض آن است که نتیجه مستفیض اطمینان است و نتیجه تواتر علم است. در صورتی که تعارض بکنند دو علم متعارض که علم نیست. امکان ندارد دو علم متعارض وجود داشته باشد. بنابراین در قرائت ها براساس این تحلیل تواتر ثابت نیست اما جواز قرائت ثابت است که ملازمه بین جواز قرائت و تواتر در کار نیست. وانگهی اگر متواتر نبود و متعارض بود مثل همین آیه در این صورت تعارض صورت نمی گیرد بلکه توقف صورت می گیرد. اگر دو دلیل قطعی مخالف هم بود تعارض است. اگر دو طریق غیر علمی با هم مخالف بود در اینجا عقل حکم می کند به توقف.

سه قاعده

بعد می فرماید: اصل در تعارض امارات تساقط است.

رمز تساقط و تخییر

قاعده دیگر شنیده اید که در تعارض تساقط و تخییر است، رمز این مطلب از این قرار است که اگر امارات به وجه طریقیت باشد به نحو طریقیت باشند و تعارض بکنند طبیعتاً تساقط می کند. برای اینکه طریق و حجیت طریقی در صورت حجیت مخالف حجیتش تمام نیست. و اما اگر امارات حجیتش به نحو سببیّت باشد در اینجا طریق نیست اماره سبب است و حکم تمام است. پس از که حکم معلوم و مجعول بود در حقیقت دو حکم مجعول شده است، دو حکم شرعی که مجعول شد از خارج علم داریم که یکی از این دو تا بیشتر نیست، می شود تخییر. بنابراین یکی شان را مخیراً باید امتثال کنیم. محقق خراسانی می فرماید در بین قرائت ها به دنبال ترجیح رفتن زمینه ندارد. برای اینکه مضافاً بر اصل که اصل تساقط است و ترجیح طبق نصوص اختصاص دارد به روایات متعارض نه به قرائت های متعارض. بنابراین در مثل چنین مورد ظهور محقق نیست نه اینکه ظاهر حجیت نیست.

عرف و ظهور متخالف نباشد

گفته بودیم که عرف و ظهور، یکی از شرائط اعتبار عرف و یکی از شرائط اعتبار ظهور این است که ظهور مقابل و مخالف نداشته باشد اگر مقابل و مخالف یا عرف مقابل و مخالف بود دیگر آن ظهور محقق شده، و آن عرف دیگر محقق نشده. بنابراین در اینجا استثناء نیست که بگویید اینجا ظهور کتاب حجت نیست، بلکه اینجا ظهور محقق نیست. پس از این می فرماید: آنگاه پس از تساقط مراجعه کنید به اصل یا به عموم مخصص. اصل استصحاب عدم جواز استمتاع که به آن مراجعه کنیم که اصل عدم جواز است مگر اینکه مبدل بشود به یقین دیگر. از حالت حیض با غسل بیرون بیاید. پس این حکم شود که باید منتظر بنشنند تا تطهیر به عمل بیاید. و یا اینکه به عموم «نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»، (۱) «أنّی» را به عنوان عموم ازمانی بگیریم. عموم ازمانی دو تا عمومیت دارد یا می شود دو معنا برایش بگیریم عموم ازمانی و عموم کیفیتی. که اگر عموم ازمانی باشد آن عموم اینجا حاکم است. پس از حصول نقاء استمتاع جایز است.

تعارض عموم لفظی با اصل عملی

قاعده این است که در صورت تعارض عموم لفظی با اصل عملی همیشه عموم لفظی مقدم است. دلیل تقدمش هم قوت در اعتبار است به تعبیر سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه. اما استثناء دارد و آن این است که اگر اصل موضوعی باشد استصحاب موضوعی باشد که در عرض عامّ نیست قبل از عام است، موضوع برای عام باقی نمی گذارد، در اینجا استصحاب مقدم است از باب تقدم حکومتی.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۳.

استصحاب با ادله لفظی در عرض هم نیستند

و قاعده دیگر این است که استصحاب به طور کلّ یعنی نوعا استصحاب با ادله لفظی در عرض قرار نمی گیرد، همیشه در مرحله موضوع قرار می گیرد و حاکم است. و سرّ مسئله را در استصحابی که محکوم است به قاعده صحت، استصحابی که محکوم است به وسیله قاعده ید. نتیجتاً می فرماید در مثل چنین مورد باید به عام یا به اصل مراجعه کرد. ولی فتوای متأخرین بر این است که گویا در اینجا عموم لفظی مقدم می شود و حصول نقاء کافی است برای جواز استمتاع. مطلب تا اینجا کامل شد.

سوال:

پاسخ: دو طریق متواتر نمی شود. روات یکی است، این نیست که روایت چیزی باشد و طریق غیر ما طریق دیگر باشد، برای ما یک طریق است طریق روات، این روات به عنوان مجموع بیایند همه با هم یک قول را بگویند دوباره همین روات که تواتر که دو تا نمی شود. همین روات بیایند درست خلاف آن را بگویند. در طریق تواتر که عدم امکان دو طریق متواتر استقرائی است و عدم امکان دو تا تواتر از حیث مفاد عقلی است.

سوال: پاسخ: اینکه می گویید احتیاط بکند اصل داریم و عموم داریم، تا وقتی که اصل شرعی و عموم لفظی باشد از نظر ادله نوبت به اصل عقلی نمی رسد از لحاظ استدلالی اما احتیاط دینی جدای از ادله بسیار خوب این است که «يتطَّهَّرنَ» باشد تا بعد از غسل جواز محقق بشود.

معنی و اقسام و ادله عدم تحریف و اشکالات

درباره تحریف نکته ای که در ضمن بحث قبلی آمده بود گفته شد که تحریف در کلام محقق خراسانی به معنای تحریف محرّم و تحریف ممنوع وجود ندارد بلکه به معنای اسقاط یک حرف و یا تصحیف. که گفتیم اسقاط و تصحیف در اختلاف قرائت ها هم کار ممکنی است. درباره تحریف قرآن لازم است یک توضیح نسبتاً کافی داده شود. اولاً معنای تحریف و بعد اقسام تحریف، ادله عدم تحریف و ادله یا شبهات مربوط به تحریف. اما معنای تحریف یعنی گفته شود نستجیر بالله که این قرآن موجود شکل واقعی قرآن نیست. تحریف شده است. اما اقسام تحریف، برای تحریف سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در کتاب البیان بحث تحریف را مطرح کرده اند. که یک فقیه که وجه الشیعه و دفاع از مذهب شیعه بکند ایشان این مسئولیت را انجام داده است. که وهابیت در تاریخ اخیر یکی از اشکالاتی را یعنی شاید در پنجاه سال اخیر یکی از اشکالاتی که نسبت به مذهب شیعه مطرح و اعلام کرده اند این است که می گویند مذهب شیعه قائل به تحریف است و ادله ای هم جمع کرده اند از جمله یک کلماتی از محدث نوری، کتاب محدث نوری که در دسترس ما نیست، که آن پیدا کردند از روی کتاب مدرس عقائد شان از روی کتاب محدث نوری دیدم بحث می کنند و تحریف را اعلام می کند. و انصافاً سیدنا الاستاد با نوشتن کتاب البیان تمام این اشکالات را از بین برد. به طور دقیق و استدلالی کرد. و با تحقیق ثابت کرد که روایاتی که از ابناء عامه است و اعتبار هم دارد دالّ بر تحریف است. پس تحریف که گفته می شود مستند است به مذهب ابناء عامه نه به مذهب شیعه، تحقیقی و مستند. به طور کلّی می فرماید: تحریف به سه قسم است: ۱. تحریف به نقص و زیاده که هم کم شده باشد و هم زیاد. این گونه تحریف در حروف و حرکات به اعتبار اختلاف در قرائت ها کار ممکنی است. و این را همه مسلمانان پذیرفته

انـد که همـان اختلاف قرائت هاست. که دیـده ام قاریان خیلی معروف عربی «وَلاَ الضَّالِّینَ» (۱) را «و لا الضالّ» می گوینـد که اینها کم و زیادی در حروف است و در معنا انحرافی وجود نـدارد. و قسم دوم تحریف در زیادت است که قرآن تحریف شـده باشد، ایاتی یا کلماتی اضافه شده باشد. بدانیم که این گونه تحریف درست نیست به هیچ وجه و خلافی نیست بین مسلمین که تحریف به این صورت انجام نگرفته که در قرآن چیزی اضـافه شـده بشود. امـا کلاـم در قسم سوم است که اینجا معرکه الآراء است. تحریفی به نقص که یک کلماتی یا حرف هایی افتاده باشـد که در این صورت این قرآن همه آن قرآنی نیست که برای پیامبر نازل شده باشد که به آن می گوییم تحریف به نقیصه. و این قسم سوم محل اختلاف است قائلین به تحریف وجود دارند که ادله اقامه می کننـد و قائلین به عـدم تحریف داریم که ادله اقامه می کننـد. در مقـدمه این مطلب سـیدنا الاسـتاد می فرماید: تحریف به زیـاده و نقیصه قبـل از زمـان خلیفه سوم قطعـا صورت گرفته به اتفاق کلّ مسـلمان ها. چون به صورت قطع قرآن را عثمان جمع آوری و تعیین کرده است، تعیینش هم به این صورت است که قرائت واحـده یعنی جمع کرده است کلّ قرآن را به ایـن هفـت قرآن که این صـحیح است و کم و زیـاد هـایی که بـوده است را همه را جمـع آوری کرد و آتش زد. که مخـالفین عثمان اسـمش را گذاشـته اند حرّاق القرآن. تمام آن قرآن های دیگری که به این شـکل نبود آتش زد. این شـکل از قرآن که موجود است شکل معروف متواتر و مورد تایید ائمه که در روایت دارد امیرالمومنین قرآن را به عثمان داد. موید این مطلب این است که در زمـان عثمـان اهتمـام مسـلمان ها به قرآن آن قرآن با آن قرائتی که متواتر بود بین مسـلمان ها آن را انتخاب کرد و بقیه را سوزانـد و ائمه آل البیت هم خود امیرالمومنین همین قرآن را تایید کرد. و سـیدنا الاسـتاد ادله یا اقوال فقهاء اهل بیت را درباره عدم تحریف قرآن ذکر می کند. ۱. رئیس المحدثین شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویه گفته است که عدم تحریف از معتقدات شیعه است. ۲. شیخ طائفه کتاب تفسیر تبیان با استدلال و با استناد به ادله استاد خودش سید مرتضی علم الهدی می فرماید صـحیح و قطعی عدم تحریف است. ۳. مفسـر کبیر و مورد اعتماد فقهاء شـیخ طبرسـی در مقدمه مجمع البیان می فرماید که قرآن مصـون از تحریـف است. ۴. شـیخ جعفر کبیر کـاشف الغطای کبیر در کتاب کشف الغطاء می فرمایـد: عـدم تحریف مورد اجماع فقهاء است. ۵. علامه شحشـحانی در کتاب العروه الوثقی می فرماید: جمهور مجتهدین بر این هسـتند که تحریفی حقیقت ندارد. ۶. محـدث کبیر مولی محسن فیض کاشانی در کتاب وافی می فرماید: قرآن محفوظ از تحریف است. ۷. علامه مجاهـد که سـیدنا الاسـتاد می فرمایـد «بطل العلم المجاهـد الشـیخ محمـد جواد البلاغی» در کتاب آلاء الرحمن اعلام می کند تحقیقاً عدم تحریف را. و همین طور شـیخ مفید و شـیخ بهائی تصـریح دارند بر عدم تحریف و خود سـیدنا الاستاد در آخر می فرماید اگر کسی تحریف را اعلام کند «یوجد النقص فی عقله». (۲) اما از محدثین محدث نوری مطلبی که برای فردا.

۱- فاتحه/سوره۱، آیه۷.

۲- البیان، سید ابوالقاسم خویی، ص۱۹۷ تا ۲۵۷.

تحقیق تکمیلی تحریف موهوم ۹۴/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی تحریف موهوم

آجرك الله يا بقيه الله بشهاده احد عساكرك الشيخ نمر. شهادت یکی از عساکر و سربازان آقا ولی عصر را به محضر خود آن آقا و به محضر کریمه ال البیت تسلیت می گوییم و معلوم است که ما تا وقتی که آقا حضور عینی نداشته باشد غریب ایم و فقط دعا می کنیم. اللهم احشر شهیدنا شیخ نمر مع الامام الحسین علیه السلام، پروردگارا به لطف و کرمت خانواده جلاد از خدا بی خبر آل سعود را به قهاریت ات نابود و هلاك و سرنگون بفرما. دل شیعیان اهل بیت را به انتقام خون شهید نمر شاد بفرما.

تحقیق تکمیلی تحریف موهوم

گفته شد که درباره حجیت ظاهر کتاب توهمی شده است که تحریف در قرآن واقع شده باشد. پس از وقوع تحریف حجیت ظاهر قرآن مورد تردید قرار می گیرد. در این رابطه آنچه در متن آمده بود گفتیم و بحث را به مناسبت توضیح کامل تری دادیم گفتیم که تحریف از دید فقهای آل البیت یک امر موهومی است و اصلاً ریشه و اساس ندارد.

اقوال محدثین و ادله آنها

و اما درباره نقل آراء، آراء فقهاء از شیخ مفید، شیخ صدوق، شیخ طوسی و اعاظم دیگر نقل شد تا آنجا که سیدنا الاستاد فرمودند که اگر کسی تحریف را ادعاء کند و خودش باور کند عقلش را از دست داده. اقوال فقهای امامیه گفته شد. اما بعضی از محدثین مثل محدث نوری که می شود گفت محدث نوری در این رابطه صراحت دارد، کتابی هم دارد و منسوب است به ایشان. در کتابش نقل شده است که ایشان قائل به تحریف است. اما آنچه به عنوان اشکال و جواب در این رابطه ذکر بکنیم این است که بنده به استدلال ایشان که برخوردم دلیل شان این است که می گوید قرآن که اسوه بلاغت است در جهان هستی، می بینیم بعضی از آیات در نهایت بلاغت و بعضی از آیات در آن حد نیست. فاصله زیادی دارد. که گفته می شود در کلام الله که وحی منزل است، کی بود «تبّت یدا» مانند «یا ارض ابلعی». می بینیم آیه «يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء» (۱) در بلاغت غوغا می کند. اما در آیه دیگر «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ»، (۲) فصاحت و بلاغت با آن آیه قابل مقایسه نیست. بسیار فاصله دارد. می گوید از این اختلاف در بلاغت کشف می شود که تحریف شده. این دلیل برجسته ایشان بود که بنده برخوردم. اما جواب: جواب تحقیقی این است که بیان ایشان در بحث مقدماتی که آیات قرآن آیات بلاغی که در حد اعلی از بلاغت است با سوره تبت یدا ابی لهب که مثال شده است فاصله دارد. اما اختلاف درجات بلاغت دلیل بر تحریف نیست. آنچه از این استدلال به دست می آید این است که درجات بلاغت قرآن تفاوت دارد اما به این معنا نیست که آن درجه نازل تر از بلاغت به دور باشد. «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ» هم دارای بلاغت است منتها «یا ارض ابلعی» در منتهای بلاغت است. روی این حساب تفاوت مراتب بلاغت هیچ گونه کاشفیت از تحریف ندارد. بلاغت تبت یدا ابی لهب عالی است و بلاغت یا ارض ابلعی اعلی است. همه در محدوده و حوزه بلاغتند. بنابراین اشکال محدث نوری با آن جلالت که

ایشان صاحب مستدرک و استاد محدث قمی است و اهل ولایت است و ولایت بسیار بالایی دارد. رأی ای است مخصوص خودشان و اشکال و دلیلی که داشت دیدیم که به جایی نرسید.

ص: ۱۹۷

۱- هود/سوره۱۱، آیه۴۴.

۲- مسد/سوره۱۱۱، آیه۱.

آراء ابناء عامه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قول به تحریف مذهب اکثر علماء اهل سنت است. و اما ادله ای که در این رابطه می توانیم اقامه کنیم ادله از این قرار است: سیدنا الاستاد حدود دوازده روایت نقل می کند از مدارک معتبر ابناء عامه که دالّ بر تحریف است و بنده فقط سه مورد را از این دوازده مورد انتخاب کردم که برجسته ترین موارد است. مورد اول عبارت است از تحریفی که ابناء عامه اعلام می کنند نسبت به آیه رجم. در منابع معتبر صحیح بخاری کتاب حدود حدیث ۶۳۲۷ و همین طور صحیح مسلم کتاب حدود حدیث ۳۲۰۱ و سنن ترمذی و غیره، این قدر این روایت معروف است که در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه که مدرک معتبر و کتاب رسالی معتبر در عصر حاضر چاپ مصر تالیف جزیری است آمده است که آیه رجم در قرآن بوده این مورد اول. روایتی که نقل کنیم به عنوان نمونه ابن عباس نقل می کند که عمر خلیفه دوم روی منبر بود به این کلمات با مردم صحبت کرد «ان الله بعث محمداً بالحقّ و انزل علیه الکتاب فکان مما أنزل الله آیه الرجم فقرأناها و عقلناها و وعیناها فلذا رجم رسول الله و رجمنا بعده فاخشی ان طال بالناس زمان أن یقول قائل و الله ما نجد آیه الرجم فی کتاب الله». مضمونش این شد که روی منبر نشسته بود اعلام کرد که خداوند پیامبر اعظم را به رسالت مبعوث کرد قرآن را بر او نازل کرد و از آن قرآن آیه رجم بود که ما به مضمونش عمل کردیم، خواندیم و آن را آگاه شدیم. و می ترسم که این را نگویم شما بعد از زمانی بگویید آیه رجم در قرآن نبوده. این از برجسته ترین موردی است که بدون مبالغه سند در حد متواتر از طریق ابناء عامه و دلالت و تصریح در آن حدی است که جایی برای اشکال باقی نمی گذارد. بنابراین آنچه را که ابناء عامه از زمان عمر بن الخطاب تا زمان حاضر کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه تحریف را تصدیق می کنند در مورد آیه رجم است. اگر هیچ موردی نداشته باشیم این مورد کافی است. مورد دوم طبرانی به سند موثّق در کتاب اتقان سیوطی از عمر بن الخطاب آورده است که «القرآن الف الف و سبعه و عشرون الف حرف»، یک میلیون و بیست و هفت هزار حرف است قرآن. سند معتبر از عمر بن الخطاب که طبرانی نقل می کند. در حالی که قرآن کمتر از یک ثلث این عدد است. این عدد که گفته شد قرآن کمتر از ثلث این عدد است. بنابراین دو ثلث از قرآن ساقط شده به روایت معتبر. اینها که انتخاب شده است از جمع دوازده تا روایت هم به جهت اعتبار و هم به جهت اشتهار و هم به جهت صراحت. مورد سوم «روی عمره عن عائشه أنها قالت» این حدیث هم خیلی معروف است، صحیح مسلم هم دارد در جلد ۴ کتاب رضاع حدیث ۲۶۳۴ «قالت عائشه کانت فیما أنزل من القرآن عشر ربعات معلومات یحرّمن ثم نسخن بخمس معلومات»، می گوید در قرآن نازل شده بود ده نوبت شیر نوشیدن باعث رضاع می شود و حرمت مصاهره و این بدل شد به پنج تا، این سه مورد از مواردی است که هیچ گونه اشکال و ابهامی در دلالت و سند آن وجود دارد. و اما سید دوازده مورد را نقل می کند و بعد می فرماید که موارد دیگر

است و ما در سدد استقصاء موارد نیستیم. با این توضیحات برای رفع این اشکال گفته می شود، سیدنا الاستاد می فرماید این مطالبی که گفته شد و روایاتی که از طریق ابناء عامه آمده است هرچند توثیق و اعتبار از حیث رجال عامه دارد و زیاد هم است اما هیچ گونه اعتبار ندارد. برای اینکه این روایات مخالف قرآن و مخالف اجماع امت است. اجماع امت بر این است که قرآن تحریف نشده است. (۱)

۱- البیان، سید ابوالقاسم خویی، ص۲۰۷.

ادله دال بر عدم تحریف قرآن

بعد از اینکه اقوال بیان شد ادله ای را سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه اقامه می کند که از این قرار است: ۱. خود قرآن که می فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون»، (۱) ما قرآن را فرستادیم نازل کردیم پیامبر که نازل نمی شود پیامبر مبعوث می شود ذکر قرآن است. «وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون»، ما نگهبان و نگهدارنده او هستیم. معنای محافظت دقیقاً مصونیت از تحریف است و از بین رفتن است. شاهد این مدعا از بدو نزول قرآن چقدر در برابر قرآن مخالفت ها، قرآن سازی ها و دشمنی ها صورت گرفت، هیچ کدام به جایی نرسید. این نصّ قرآن است. هر گونه تحریف را بر نمی تابد.

اشکال و جواب

سوال:

پاسخ: این متن می گوید «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» ما و تاکید می کند نازل کردیم این قرآن را یعنی کلّ قرآن را و انا له لحافظون ما نازل کردیم و حفظش می کنیم. بعد از نزول خطرات تحریف وجود رد کرد. این آیه صراحت دارد در محافظت از تحریف که مثل این آیه دیگری دیده نشود.

سوال: ممکن است همین آیه هم تحریف شده باشد و نمی توان دلیل بر عدم تحریف باشد

پاسخ: این اشکال وارد نیست. اولاً درباره «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ»که آیه به این شکل آمده است به این لحن و به این عبارت درباره این گونه لحن ما تردیدی در اینکه این لحن و این گونه از آیات قرآن است شک نداریم. و اجماع نسبت به بعضی آیات که این دسته از آیات جزء موارد اجماع بلکه ضرورت است. آنجایی که تحریف احتمال داده می شود نقص در قرآن است گفتیم در بحث تحریف که زیادت در قران بالاجماع صورت نگرفته. آنجایی که احتمال تحریف وجود دارد در نقیصه است. و ثانیاً «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» یک لحنی است و یک بیانی است که مسلم و قطعی با این قاطعیت که از سوی پیامبر برای مردم در حد تواتر نرسیده باشد قابل اظهار نیست. مثل اینکه بگوییم «ذلک الکتاب» یک لحنی است که از سوی پیامبر برای مردم با این قاطعیت قابلیت انکار و احتمال اختلاف در آن وجود ندارد. نکته ای که درباره آیات گفته می شود همان جوابی که در روایات دادیم که می گفتید خبر واحد را اعتبارش را به روایات نمی توانیم ثابت کنیم جوابش را گفتیم که حجیت خبر را به وسیله خود خبر ثابت می کنیم منتها به وسیله خبر متواتر. خبر متواتر که شکی در اعتبارش نیست. و الان ما عدم تحریف قرآن را ثابت می کنیم به آیاتی که قطعاً تحریف در مثل چنین این آیات صورت نگرفته است. این آیات آیاتی نیست که از نظر نزول و قرائت ابهامی داشته باشد. لحنی نیست که امکان تحریف در آن باشد برای اینکه مطلبی ندارد نسبت به مطالب اجتماعی و سیاسی که احیاناً احتمال تحریف در آن باشد. بنابراین ما از خود آیات قرآن از آن ایاتی که قطعیتش روشن است می توانیم عدم تحریف و حجیت قرآن را ثابت کنیم. ۲. از آیه قرآن و«إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (۴۱) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيد»، (۲) می فرماید قرآن کتاب عزیزی است باطلی به او نفوذ نمی کند نه از جلوی رو و نه از پشت سر، چون تنزیل حکیم حمید است. این آیه دلالت دارد بر نفی باطل به جمیع اقسامش. که هیچ گونه باطلی توان نفوذ بر حریم قرآن را ندارد. ۳. اخبار ثقلین که باز هم متواتر است از طریقین و فریقین. و دلیل چهارم هم ارجاعات ائمه و در بین خود

ما هم اشکالاتی است و روایاتی داریم که امیرالمومنین مصحفی دارد و همچنین روایات دیگر هم است و بعد هم احتمال تحریف در زمان خلفاء مطلب سومی است که ان شاء الله فردا بحث کنیم.

۱- حجر/سوره۱۵، آیه۹.

۲- فصلت/سوره۴۱، آیه۴۴ و ۴۵.

بررسی ادله عدم تحریف ۹۴/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی ادله عدم تحریف

سالروز ورود مبارک و مسعود بانوی کرامت حضرت فاطمه معصومه سلام الله تعالی علیها را به قم گرامی می داریم. قمی که عشّ آل البیت است به قدوم حضرت معصومه سلام الله علیها متبرّک شد و عشّ آل البیت. ورود حضرت معصومه میمنت و شرافت و نور و سعادت، امنیّت آفرید و قم که قم علم شد و قم که حوزه عظمای علمیه در دنیا شده است بدانیم لطف خدا و کرم حضرت معصومه است. معصومه بانویی است که دارای عصمت است، هر کس که منکر است بگو روبرو کند، آن کس که در جوار او سکنی گزیده است، کفران نعمت است که خلد آرزو کند. سعادت عظمایی است تشرّف قم و شرف قم درس حوزه علمیه است و درس فقه و اصول قم است. سعادت بزرگی است که آنکه اهلیت دارند نقداً احساس می کنند و آنها یی در این وادی نیستند بعداً احساس می کنند که چه سعادتی است. بهترین لذّت زندگی در دنیا شرکت و حضور در جلسه درس حوزه ای فقه و اصول است. از زبان سیدنا شهید صدر نقل می کنم که ایشان فرموده است بهترین لذّت زندگی من آن موقعی بود که در نجف پای درس آقای خویی حاضر می شدم. حال و هوائی دارد که یدرک و لا یوصف. این عشق درسی معادلاتی هم نیست یک انگیزه ای خداوند برای انسان می دهد که ان شاء الله بتواند درک بکند.

بررسی ادله عدم تحریف

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در کتاب البیان تحت عنوان صیانه القرآن عن التحریف انصافاً بحث مبسوطی دارد اما این بنده حقیر خدا با یک اضافات و با یک نکته هایی این بحث را دنبال کردیم ان شاء الله فردا کاملش کردیم.

ص: ۲۰۰

نکات

رسیدیم به جایی که ایشان ادلّه دالّ بر عدم تحریف را بیان فرمودند. دلیل اول آیه قرآن، دلیل دوم حدیث ثقلین که در این حدیث ثقلین با سند متواتر فریقینی آمده است «إنّی تارک فیکم الثّقلین کتاب الله و عترتی ما إن تمسکتم بهما لن تضلّوا ابدا و لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض». که مستند آن در کتاب معانی الاخبار شیخ صدوق آمده که متون معتبر و قابل استناد است. اما سند که در نهایت استحکام و فوق تواتر اما دلالت کتاب با عترت با هم به عنوان چراغ راه هدایت مسلمان ها تعیین شده است. که نکته ها دارد: نکته اول قرآن و عترت میراث پیغمبر است و رمز خاتمیت است و الا باید نبوت باشد. ثقلین که باشد ادامه خط نبوت است. نکته دوم ارتباط و با هم بودن قرآن و عترت است و این دو نکته دارای دو بعد است: هم قرآن و عترت خودشان موضوعاً با هم اند و مراجعه مسلمان ها هم به این دو نور باشد. نکته سوم این است همان طوری که به عترت اطلاقاً مراجعه دستور داده شده است به قرآن هم به طور اطلاق دستور صادر شده است که مراجعه شود. اگر انحراف و احتمال تحریف وجود داشت چنین بیانی امکان نداشت، علی الاقل ارشاد به سوی امری می شد که قابلیت هدایت نداشته باشد که

محال است از سوی خدا و پیامبر خدا ارشاد به سوی امر محرّفی صادر بشود. شاید بتوان گفت بهترین دلیل برای عدم تحریف قرآن همین حدیث ثقلین است که مورد استناد فقهاء است. دلیل صحت مذهب این، دلیل خاتمیت این، دلیل عصمت قرآن و عترت این. این حدیث سه تا جلوه نورانی بزرگی دارد.

ص: ۲۰۱

دلیل سوم

دلیل سوم روایات صحیحه ای که مورد عمل هم است عند الاصحاب و اگر نگویم در حد تواتر در حد استفاضه یا حداقل سند معتبر و قطعی مکرّر. از جمله شیخ صدوق با سند صحیح از امام صادق علیه السلام نقل می کند درباره تعارض روایات، می فرماید «فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه». (۱) و همچنین شیخ جلیل هبه الله قطب راوندی روایتی را با سند معتبر از امام صادق نقل می کند که در ذیل آن حدیث آمده است «فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردّوه»، آن کلمه آخر اختلاف داشت، در روایت اول «فدعوه» بود، در روایت دوم «فردّوه». این روایت با این صحت سند دلالت بر مطلوب بسیار واضح است. بعد از آنکه می فرماید ما روایات متعارض داشتیم و راه چاره ای نداشتیم صحت روایت را از موافقت با کتاب به دست بیاورید اطلاقاً، معیار صحت روایت به طور مطلق مطابقت با کتاب دلیل قاطعی است که کتاب خدای متعال محفوظ و مصون از تحریف است. تحریفی اگر در آن وجود داشت چنین استنادی معنا نداشت. با این آیات و این روایات مطلب کامل است. (۲)

عدم تحریف ثابت است به ادله اربعه

بنابراین تحریف واقعیت ندارد و یک امر خرافی است به ادله اربعه، کتاب را گفتیم، سنت را گفتیم، و دلیل سوم هم اجماع بلکه مورد تسالم اصحاب است که کتاب الله تحریف نشده است که سیدنا الاستاد که درباره اجماع بسیار با احتیاط تعرض می کنند مطلب را در حدّ تسالم اعلام می کنند و قطعی.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۷۸، ابواب صفات قاضی، ب۹، ح۹، ط اسلامیه.

۲- البیان، سید ابوالقاسم خویی، ص۱۹۵ تا ۲۵۷.

سوال اگر در حد تسالم است چرا اختلاف است

پس اگر در حد تسالم است این بحث ها از کجا آمده است؟ اولاً اگر قول به تحریف که دیروز اشاره شد از سوی بعضی از محدثین گفته شده است اختلاف محدث با فقهاء ضربه ای به اجماع وارد نمی کند. و ثانیا چون بحث دارای اهمیت است و در بعضی از نصوص و بعضی از صاحبان غرض و مغرضین اشکالاتی گفته شده است که ما برای آن اشکالات بحث را ادامه دادیم. بین فقهاء دو طائفه ای نیست که یک طائفه قائل به تحریف و یک طائفه قائل به صیانت تا بحث بین خودشان باشد. لذا عنوان بعدی بحث شبهات است. بحث مفصل ما در جهت رفع شبهه و یا ردّ اقوال مغرضین بود.

دلیل چهارم

دلیل چهارم حکم عقل، اما حکم عقل که درباره عدم تحریف می خواهیم بگوییم دو گونه حکم عقل داریم. حکم عقل کلامی و حکم عقل فلسفی. اما حکم عقل کلامی که مربوط می شود به معرفت. تعریف قدیم کلام این است که کلام مربوط می شود به احوال مبدأ و معاد و این را که جدیدتر کنید می شود علم کلام مربوط به معرفت. بعد از که بحث معرفتی شد، ما قاعده لطف که برجسته ترین قاعده کلامی است. مسئله فیض که ما ترجمه می کنیم به نور. که برای هدایت بشر نور و فیض از سوی خدا یک امر قطعی است و قرآن را هم یکی از اوصافش را آورده اند نور. بعد از که نور شد نور خدا باشد «يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (1) بنابراین مصنویت قرآن از باب اینکه نور خداست به دلیل عقلی کلامی و آن نور خدا و «متمّ نوره» که گفته شده است در سطح بیان و تنزیل گفته شده است و الا آن نور ذاتا خاموش نمی شود چون وصل به نور مطلق است، وصل به منور النور است، آن قابل خاموشی نیست. تحریف قطعاً آسیب به نور است. که امکان ندارد. و از سوی دیگر قاعده لطف که یک قاعده کلامی مسلمی است معنایش این است که لطف خدا به عنوان لطف اقتضائش این است که انسان را به سوی قرب به خدا کمک کند و آنچه به سوی هدایت حق و در مقام تقرب نزدیک بشود به آن جهت لطف کمک می کند و لطف خدا کامل است. لطف خدا مقتضی نیست، فطرت مقتضی است و مثلاً الهام مقتضی است لطف و فیض مقتضی نیست علت تامه است کامل است نقص ندارد کم نمی آورد. بنابراین لطف خدا که کامل است و تامّ درباره قرآنی که برای هدایت آفریده این را قاعده اجازه نمی دهد که «هدی للنّاس» دستخوش افرادی قرار بگیرد که تحریف بکنند. بنابراین براساس قاعده عقلی هم قطعاً قرآن مصون از تحریف است. بنابراین براساس ادله اربعه قرآن مصون از تحریف است.

ص: ۲۰۳

۱- صف/سوره۶۱، آیه۸.

سوال:

پاسخ: سرمایه عقل فلسفی اصول فلسفی است. اصول فلسفی از مبدأ تناقض و علیت و انسجام بگیرید تا سایر مبادی فلسفی که در یک جمله می شود براهین عقلیه فلسفیه. در عالم عمل کار ندارد نظر محض است. و اما عقل کلامی جان مایه اش تحسین و تقبیح عقلی است که تحسین و تقبیح آن ضروری باشد و اگر شبهه داشت از دائره بیرون است. و آن هم متعلق به عمل است، چون مربوط به عمل می شود لذا عقل کلامی را می گوییم عقل عملی و عقل فلسفی چون همه اش مباحث کلی ذهنی است هرچند ضرورت هاست سرمایه اش تناقض است که اصل الاصول و اوّل الاُوَل است.

شبهات

شبهه اول معروف و مشهور که «عند مولانا امیرالمومنین مصحفٌ»، یک قرآنی پیش امیرالمومنین است. شبهه دوم روایات از ائمه در حد متواتر به دو دسته: ۱. تصریح به کلمه تحریف دارد، ۲. متضمن این است که اسم امیرالمومنین در آیات قرآن بوده و حذف شده. اما شبهه سوم گفته می شود که در زمان خلفاء قطعا تحریف صورت گرفته است و لذا قرآن سوزی شاهد این مدعا باشد. در مجموع مصحف امیرالمومنین قرآنی است با تفسیر، مصحف امیرالمومنین متن و شرح است. او هم کاتب وحی است و هم مفسّر وحی. و روایات و زمان خلفاء تحریف وجود نگرفته است، آن را هم ان شاء الله برایتان شرح بدهم.

ادله عدم تحریف و رد شبهات ۹۴/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله عدم تحریف و رد شبهات

گفته شد که مصونیت قرآن از تحریف ثابت است به ادله اربعه و از این ادله اربعه بحث کردیم به دلیل چهارم که رسیدیم دلیل عقل گفته شد که دلیل عقل دارای دو مسیر مضبوط دارد که عقل کلامی و عقل فلسفی یا به عبارت دیگر عقل عملی و عقل نظری.

ص: ۲۰۴

حکمت عملی و نظری

و گاهی هم گفته می شود حکمت عملی و حکمت نظری، منظور از حکمت عملی در مکتب اهل بیت اخلاق و تربیت است. و اگر با دید علمی به آن بنگریم حکمت عملی پایبندی به زیبایی ها و زشتی ها و اگر هم تطبیق بکنید تمامی زیبایی ها و زشتی ها دقیقاً منطبق است به واجبات و محرمات و آن هم فطری است. هر چیزی که واجب است دقیقاً زیباست عقلاً عقلاییاً فطریاً، هر چیزی که حرام است قطعاً زشت است عقلاً عقلاییاً و فطریاً، مثالش امانت و خیانت و الی آخر. اما حکمت نظری از لحاظ مذهبی عبارت است از اعتقادات و عقاید. دلیل عقلی کلامی گفته شد.

اما دلیل عقلی فلسفی

اما دلیل عقلی فلسفی که عبارت است از دو مورد: ۱. نقض غرض، ۲. استلزام خلف که هر دو دلیل عقلی فلسفی است. دلیل عقلی فلسفی همیشه باید برگردد به تناقض. خلف و نقض غرض هم برمی گردد به تناقض. اما نقض غرض به چه صورت است: به این صورت است که خداوند قرآن را برای هدایت مردم نازل کرده است، «هُدًى لِّلنَّاسِ»، (۱) «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (۲) که «هدی للناس» هدایت عامه است و «هدی للمتقین» هدایت ویژه است. عام، خاص، اخصّ که عام برای مردم است، خاص برای خواص است و هدایت برای اخصّ هم داریم «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ» (۳) که این هدایت اخصّ است. بعد از که هدایت بود معنایش این بود که موقت نیست، هدایت برای همیشه است. «هُدًى لِّلنّاسِ» محدوده به زمان نیست، «هدی» است «یهدی» هم است. و می دانیم که قرآن قطعاً تسالماً بلاـ شبهه برای هدایت مردم است الا لابد. بنابراین اگر تحریفی به عمل آمده باشد نستجیر بالله قرآن محرّف باشد دیگر «هُدًى لِّلنَّاسِ» نیست. هدایت که غرض بود نقض می شود. آن غرضی که از پیش تهیه شده نقض بشود مستلزم تناقض است حفظ غرض و نقض غرض. این یک مورد از دو مورد دلیل عقلی فلسفی. مورد دوم استلزام خلف، بلا شبهه پیامبر اسلام خاتم پیامبران است و بلا شبهه قرآن معجزه پیامبر خاتم است و براساس تناسب حکم و موضوع نبوّت خاتم و نبوّت جاودانی نبوّت «رساله الخالده تطلب معجزه خالده». این نبوت جاودانی دقیقاً ارتباط تنگاتنگ دارد به معجزه جاودانی و معجزه جاودانی نبوت و خاتمیت قرآن است. حالا تا ابد این دین است، چرا تا ابد این معجزه زنده است که گفته می شود در هر قرنی برای هر قشری در هر دوره مطالعه ای یک معنای جدید می دهد. لذا اگر نستجیر بالله قرآن محرّف باشد تحریف شده باشد مستلزم خلف است. ادله اربعه را که کامل کردیم،

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۵.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲.

۳- اسراء/سوره۱۷، آیه۹.

نکات

دو تـا نکته جزئی تکمیلی یکی نکته ارشاد و یکی هم عقلائی بودن. یک نکته را گفته انـد که اگر آیات قرآن هم در صورتی که حکم عقلی باشـد اینجا بیایـد می شود ارشادی. ولی ارشاد نمی شود. برای اینکه اولاً مورد متعلق هرچنـد متحد هسـتند ولی زاویـه ورود فرق دارد. زاویـه ورود دلیـل عقلی فقـط از جهـت معقـول وارد می شـود و زاویه آیه قرآن که گفت «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» (۱) آن فقـط از راه تعبـد وارد می شـود، زاویه هـا بسـیار فرق دارد، چون که هر دو حکم عقـل و دلیـل شـرع هر دو در جهت انشاء حکم باشد. اینجا در جهت انشاء حکم مثل «أَطِيعُوا اللَّهَ» (۲) که عقل هم انشاء می کند اطاعت مولی را و شرع هم «أَطِيعُوا اللَّهَ» می گویـد. هر دو در جهت انشـاء است. اینجا زاویه اعلام فرق می کنـد. نکته دیگر در بحث عقلیات که اعتقادات که احکام نباشـد اعتقادات باشد جایی برای ارشاد نیست. چون ارشاد وقتی به وجود می اید که به آن بگوییم حکم ارشادی نه ارشـاد به یـک حقیقت عقیـدتی و کلامی یا اعتقادی. آنجا زمینه برای ارشاد آماده نیست. نکته دیگر که اگر تحلیل عقلائی به عمل بیایـد، عقلاء عالم که تحلیل بکننـد قرآنی که با آن اهمیت و اهتمام است، پیامبر اعظم و ائمه و اصـحاب آن همه توجهی که به قرآن داشـتند کـل مجموعه مسـلمان ها مخصوصا مجموعه با سواد و فضـلاء و اصـحاب و تابعین با آن همه اهتمام عقلاء تحریـف قرآن را به هیـچ وجه تاییـد نمی کننـد و طبـق تجربه عقلائـی امری که به آن اهمیت نه اهمیت در نهـایت اهمیت قرار داشته باشند، عقلاء احتمال خطاء و تحریف را حذف می کنند.

۱- حجر/سوره۱۵، آیه۹.

۲- نور/سوره۲۴، آیه۵۴.

ردّ شبهات

در ابتـدای بحث از شـبهات این نکته را بگـوییم و شـبهات را رفع کنیم. در نـتیجه اسـتدلال این حقیقت به دست آمـد که قرآن موجود قرآنی است منزل بدون تحریف همین قرآنی که الان در بین یدین کلّ مسـلمان ها اعمّ از شـیعه و سـنی وجود دارد بلا شبهه. که معروف و مشهور می گویید که قرآنی که به سعی و تلاش خلیفه سوم عثمان شکل گرفته.

تجمیع قرآن توسط عثمان

این تجمیعی که اعلام شـده است با همه این شـهرت واقعیت نـدارد. در کتاب اتقان جلد ۱ در مقـدمه کتاب حارث محاسبی از محققین و مفسـرین ابناء عامه می گوید این اشـتهاری که ثبت شده است که عثمان قرآن را تجمیع کرده است این اشـتهار غلط است. برای اینکه عثمـان قرآن را سوره سوره و مرتب و منظم تـدوین نکرده است تـا بگوییم این عمل و این قرآن تنظیم عثمان است بلکه قرآن را عثمان نسـبت به یک قرائت تایید و اعلام و ثبت کرده است. مسـلمان ها را محققین را جمع کرد از بین همه قرائت هـا یک قرائت یعنی همین شـکل موجود که این یک قرائت است، منظور از قرائت تنظیم سوره ها، جمله ها، اعراب ها و این مقدار کلمات موجود این یک قرائت بود مشـهور بود، متواتر بود، مسلمان ها این را تایید کردند و عثمان این را تنهای تنها مورد تاییـد قرار داد و بقیه مصـحف ها را سوزانـد در بلدان غریبه دسـتور داد هر کجا قرآن است بسوزانید و این یک قرائت را ثبت و ضـبط کرد. بنابراین تنظیم نکرده است. و آن قرآنی که ثبت و ضـبط شـد از کجا آمده باشد؟ تایید مسـلمان ها و اجماع مسلمان ها روی آن بود

ص: ۲۰۷

این قرآن همان قرآنی است که نزد حضرت امیرالمومنین بوده

و نکته دوم این قرآن همان قرآنی است که نزد امیرالمومنین علی بن ابی طالب بود. ادله ای که در این رابطه داریم عبارت است از چند مورد که مویدات است، دلیل اول حدیث ثقلین است. که قرآن و عترت با هم اند «لن یفترقا» و پیامبر این دو تا را به عنوان میراث و هادی مردم معرفی کرده. همراه بودن یعنی از ابتداء تا انتهاء قرآن با عترت همراه بوده. دلیل دوم کتابت قرآن بلا خلاف نزدیک ترین یار و همکار و مدافع نسبت به رسول الله الاعظم امیرالمومنین بوده و او یکی از القاب کاتب وحی است. قرآن که نازل می شده امیرالمومنین کتابت می کرده است. بنابراین نسخه اصلی مستقیم بدون واسطه و زیر نظر خود حضرت رسول همان است که امیرالمومنین نوشته. شاهد این مدعا در احتجاجات خودش امیرالمومنین سلام الله تعالی علیه دارد و در مقدمه تفسیر برهان هم آمده. که امیرالمومنین در جمع اصحاب اسم کسی را برد گفت «یا طلحه کلّ آیه انزلها الله الی محمد عندی باملاء الرسول و بخطی». این مطلب را که در نظر بگیریم قرآن آنچه می توانیم اعلام بکنیم نسخه اصلی اش جایش آنجاست نه اینکه ما بخواهیم با دلیل ثابت کنیم. واقعیتش این است که قرآن نازل شده است به پیامبر و امیرالمومنین نوشته است.

سوال:

پاسخ: در مقام بیان میراثی که کشتی اسلام را هدایت کند، این قرآن محرّف نمی تواند باشد. و بعد هم اینجا که می فرماید قرآن نزد من است من به دستخط خود نوشتم به عنوان شاهد گفتم اصلش بالاتفاق کاتب وحی امیرالمومنین است. مدعای ما این است که آن نسخه اصلی قرآن بدون هیچ شبهه به دست حضرت علی نوشته شده.

ص: ۲۰۸

نکته دوم

و بعـد دلیـل سوم پیامبر اعظم که از دنیا رفت بی هیـچ تردیـد قرآن کامل و درست بـدون تحریف قرائتی در منزل خودش بود، اینکه جزء قطعیات است. پیامبر که از دنیا رفت خانه حضـرت علی با خانه پیامبر فرقش دو تا اتاق بود دو تا خانه نبود. تاریخش را دارید امیرالمومنین که ازدواج کرد با حضـرت زهراء شاید ده روز یا یک هفته رفت یک جایی و جایش هم در مدینه اسـت آنجا سـکنی گرفت حضـرت رسول رفت سـری زد دید علی بن ابی طالب هیچی ندارد نه فرش دارد، نه ظرفی دارد، نه سامانی نه خانه ای هیچی نـدارد. گفت بیا برویم خانه ما با هم زنـدگی می کنیم. بعـد از یک حدود یک هفته ده روز برگشت. دید با خودش بود، خـانه علی و خـانه حضـرت رسول که می گوییم اتاق ها بود، آن قبر حضـرت رسول در همان منطقه کوچکی که الان است آن کلّ ساختمان خانه اش بود کنارش هم مسجدش بود در آن یک خانه نسبتاً کوچک با هم بودند. وانگهی میراث پیامبر، پیراهن پیامبر، قرآن بعد از پیامبر در خانه در حفظ و حراست حضـرت زهراء و امیرالمومنین بود. لذا تاریخ که می گوید آمدنـد که از علی بیعت بگیرنـد در فکر بیعت بودند امیرالمومنین مشـغول جمع آوری و جمع و جور کردن قرآن بود، علی در فکر قرآن بود و آنهـا در فکر بیعت بودنـد. به قرآن کار نگرفتنـد که قرآن را بیاور یا چه کن یا چه نکن، به قرآن ربطی نـدارد سیاستی که از دیانت جدا باشد که با قرآن کار ندارد.

نکته سوم روایت کافی

دلیـل چهـارم هم یـک روایتی از اصول کـافی صـحیحه جابر، روایت سـندش درست است. عن جابر «قال سـمعت اباجعفر علیه السـلام یقول ما ادّعی أحد من النّاس أنه جمع القرآن کله کما انزل الا کذّاب و ما جمعه و حفظه کما نزله الله تعالی الا علی بن ابی طالب». (۱)

نکته چهارم

بـا این ادلّه و بـا این نصّ معتبر قرآن را که درست درست جمع آوری بکنـد بـا آن نص صـحیح و با آن تحلیلات واقعی امکان نـدارد که غیر از حضـرت علی کسـی دیگری جمع کرده باشـد. عثمـان و خلفای ثلاثه یک کتابی نوشـته شـده است مکانه آل البیت عنـد خلفاء الثلاثه، این کتاب هم کامل شده و به زودی چاپ می شود، در آن کتاب که تجمیع شده خلفاء آن مراجعات علمی شان و احترامی که به مقام امیرالمومنین داشته اند اصلاً قابل شک و تردید نیست. مراجعات شان در مسائل علمی و احیاناً احوال خاصّ پیامبر به امیرالمومنین بوده. و آن جمله ای که از خلیفه دوّم شـنیده ایـد «لولا علیّ لهلک عمر» تتبعی که ما کردیم حـدود شـصت و سه بـار گفته است. این جمله را از عثمـان هم یـافتم چنـد بـار تکرار کرده است منتها در آن حـد نیست کمتر است، «لولاـ علیّ لهلـک عثمـان». پس از آن احترامی از لحـاظ علمی و احکـام و مسائـل دین دأب فقهاء بود. و دلیل پنجم هم خود حضـرت علی در دوران خلافت خود که مبسوط الیـد بود این قرآن و این مجموعه را تاییـد کرد. ردّ نکرد. و یک روایتی داریم و آن این است که حضـرت علی قرآن را برای عثمان تحویل داد. از این شـش تا دلیل و موید که در کنار هم قرار دادیم و تاییـد خود حضـرت علی در دوران خلافتش و تاییـد ائمه دیگر کشف می شود به صورت کشف قطعی که این قرآن همان قرآنی است که امیرالمومنین در زمان خلافت عثمان به عثمان تحویل داده. اما قرآن با شرح و تفسیر را پیش خودش نگه داشته است که در بحث شـبهات و رفع شـبهات ان شاء الله شـرح بدهیم که شـبهه اول را که می گویند مصحف علی بن ابی طالب به تواتر قطعی یک مصـحفی است و به تواتر فرق دارد و به تواتر فرقش تفسـیری است نه متنی. دو تا شـبهه دیگری است که ادامه آن جلسه بعد.

۱- الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۲۲۸، کتاب حجت، باب انه لم یجمع القرآن کله الا الائمه، ح۱.

ما حصل تحقیق احتمال تحریف ۹۴/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ما حصل تحقیق احتمال تحریف

گفته شد که کتاب الله مصون از تحریف است به ادلّه اربعه. مضافاً بر دلیل و بنای عقلاء که اگر یک امر فوق العاده اهمّ بین مومنین در کار باشد مثل قرآن شدّت اهتمام و اهمیّت فوق العاده اقتضاء می دارد که تحریفی صورت نگیرد. بنای عقلاء در مورد امر به این اهمیّت بر نفی تحریف بلکه بر نفی احتمال تحریف است. و بعد از که ادلّه گفته شد شبهات وارد نیست. و جایی و ملزمی برای بحث از شبهات وجود ندارد. در پایان بحث سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر کسی قائل به تحریف یا قول به تحریف را اعلام بکند «یدلّ علی ضعف عقله» این قول نشانه بی عقلی خواهد بود. کسی که عقل سلیم دارد قول به تحریف را نمی پذیرد. (۱)

جمع بندی محقق خراسانی

پس از به پایان رسیدن این بحث مهمّ محقّق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در بحث حجیت ظواهر مطلبی را به معنای جمع بندی اعلام فرموده اند. می فرمایند: ظواهر معتبر است و ظاهر کلام حجیت دارد براساس بنای عقلاء و هیچ شبهه و اشکالی در این رابطه وجود ندارد. اگر درباره ظاهری شکّ کنیم در اثر احتمال قرینه بگوییم که مثلاً لفظ صلاه یا الفاظ دیگر عبادات ظهور دارند به معانی شرعیه آنها احتمال بدهیم که این ظهور ظهور قرینی باشد.

سه قسم ظهور

که ظهور سه قسم است: ظهور حاقّی، ظهور بدوی، و ظهور قرینی. ظهور بدوی که در بدو نظر می نماید معنای غنیمت فقط غنیمت جنگی باشد ولی پس از ملاحظه و توجّه کشف می شود که این ظهور ظهور بدوی است، غنیمت مطلق زیادت مالی بر مونه است. اختصاص به غنیمت جنگی ندارد. این ظهور بدوی، بدایت رأی و بی اعتبار است. قسم دوم از ظهور ظهور حاقّی آن است که لفظ بما هو لفظ من حیث الوضع ظهور دارد در مورد معنای خاصّی. مثل ظهور توسّل نسبت به واسطه قرار دادن در پیشگاه پروردگار عالم. خود «وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ» (۲) که از ماده توسل است ظهور حاقّی اش واسطه قرار دادن است. فقط واسطه قرار دادن به سوی خدا، این معنای خاص. ظهوری که اعتبار دارد فقط ظهور حاقّی است که به این جهت حاقّی می گوییم که ظهور از حاقّ لفظ و از لفظ و بدون کمک گرفتن از جای دیگر برخواسته باشد. منظور ما از ظهور همین ظهور حاقّی است. و ظهور اگر در کلمه بود منشأ ظهور تبادر است و ظهور اگر در جمله بود منشأ ظهور انصراف است.

ص: ۲۱۱

۱- البیان، سید ابوالقاسم خویی، ص۲۵۹.

۲- مائده/سوره۵، آیه۳۵.

فرق ظهور و انصراف

فرق بین ظهور و انصراف فرق این است که انصراف به اعتبار منشأ است و خود ظهور نتیجه انصارف یا ناشی است. فرق بین ظهور و انصراف فرق بین ناشی و منشأ است.

سوال:

پاسخ: ظهور و تبادر و انصراف. تبادر و انصراف منشأ ظهور هستند منتها تبادر در کلمه است انصراف در جمله. به عبارت کوتاه بگویید فرق بین ظهور و انصراف این است که انصراف منشأ است و ظهور اثر انصراف است. فرق بین ظهور و انصراف فرق بین منشأ و ناشی است. قسم سوم ظهور برخواسته از قرینه که به آن گفته می شود ظهور قرینی. ممکن است ظهور قرینی در اثر کثرت استعمال مثلاً علماء در قم بیشتر برای فقهاء به کار رفته این کثرت استعمال یک نوع ظهور به وجود آورده باشد. این ظهور می شود ظهور قرینی. به قرینه حالیّه، حال در قم این است. این ظهور هم اعتبار ندارد. ظهوری که معتبر است ظهوری که از حاقّ لفظ باشد. محقق خراسانی فرمودند که حجیت ظواهر با ادلّه ای که اقامه شد یک امر قطعی بلکه ضروری است. اگر جایی ما شک در وجود قرینه بکنیم مثلاً حجّ که درباره مناسک مخصوص اعمال ایام حج به کار می رود ما بگوییم که این لفظ حقیقت نشده است. احتمال قرینه می دهیم، اگر احتمال قرینه دادیم که ظهور شود ظهور قرینی، از اعتبار بیافتد. در مورد احتمال قرینه اصل عدم قرینه است بلا خلاف بین العقلاء و الاصولیین. و این اصل عقلائی است. یک لفظی را عقلاء ببینند در معنایی به کار برود تبادر داشته باشد احتمال قرینه را منتفی می داند. بنای عقلاء بر این است. اصل عدم قرینه، اصل عقلائی.

ص: ۲۱۲

مرجع تمام اصول عقلائیه

نکته ای که توجه می کنید اینکه گفته می شود در اصول عقلائیه که به آن می گوییم اصول لفظیه به اعتبار بستر و به اعتبار مدرک می گوییم اصول عقلائیه. از اصل اصاله الظهور تا اصاله العموم و اطلاق. این اصول عقلائیه را می گویید که یک اصل محوری دارد که عبارت است از اصاله الظهور، همه این اصول در حقیقت برمی گردند به اصاله الظهور. اصل حقیقت است چون لفظ ظهور در حقیقت دارد، اصل عموم است چون اصل در لفظ عام ظهور در عموم است.

اختلاف شیخ و محقق خراسانی در محوریت اصول عقلائی

اما اینجا یک اختلاف نظر بین شیخ انصاری و محقق خراسانی وجود دارد. این محوریت اصاله الظهور برابر است با رأی محقق خراسانی تا سیدنا الاستاد. اما شیخ انصاری می فرماید محور اصول عقلائیه اصاله عدم القرینه است. آن اصل است و آن محور است. در حقیقت و مجاز می گوییم اصل حقیقت است چون اصل عدم قرینه است. در عموم می گوییم چرا اصل عموم است اصل عدم قرینه بر عموم است. هر کجا هر اصل از اصول عقلائیه را که مورد توجه قرار بدهیم به خوبی درک می کنیم که جان مایه آن اصاله عدم القرینه است. بنابراین هم اصاله الظهور و هم اصاله عدم القرینه بنای عقلاء است، در بناء اشکالی نیست اما شکل مبنا فرق می کند. اما این دو نظر اساسی درباره اصول عقلائیه ثمره عملی آنچنانی ندارد. در موارد بسیار جزئی ممکن است ثمری بدهد که مثلاً ـ ما درباره اصاله الحقیقه اگر به طور واضح و نصّ واضح برای ما ثابت شد اینجا می گوییم این اصاله الحقیقه سرمایه اش اصاله الظهور است. اما زمینه برای اصاله عدم قرینه نیست چون احتمال قرینه وجود ندارد. اصاله عدم قرینه جائی است که احتمال قرینه وجود داشته باشد. محقق خراسانی فرمودند که در صورت احتمال قرینه اصل عدم قرینه است بلا خلاف یعنی بین من و شیخ انصاری. رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی که توافق داشته باشد یعنی در حقیقت بلا خلاف است به دلیل اهمیت و صاحب مکتب بودن و دارای مکتب اصولی بودن. و بعد می فرماید اگر شک در قرینیت موجود بکنیم نه شک در اصل وجود. قرینه است یک چیزی، شئ ای است اما شک می کنیم که این شئ قرینه می شود برای این دلالت، این لفظ یا نمی شود.

فرق بین وجود قرینه و قرینیت موجود

پس فرق است بین شک در وجود قرینه و شک در قرینیت موجود. مثلاً در کلمه صعید که قرآن فرموده است «فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا»، (۱) قرینه داریم که کثرت وجود خاک، خاک نقش زدایندگی دارد نقش ازاله دارد. یک نوع نقش تطهیر و پاکسازی دارد. اینها یک شئ موجودی است.

سوال:

پاسخ: شک در وجود مانع یا شک در مانعیت موجود آن مسئله جدایی است الان شک در وجود قرینه یا قرینیت موجود. شرح را اگر مراجعه کرده اید بعضی از شرح ها مثال را در مانعیت زده اند این در تقریب خوب است ولی در تطبیق خوب نیست. تطبیق قرینه است نه مانع. آنجا جایی است که ما یک بار می گوییم شک در وجود مانع است اصل عدم مانع در استصحاب هم است. و یک مرتبه می گوییم شک در مانعیت موجود است. می گوییم نه، موجودی که نقش مانع دارد مانع است آن در مانع است. اینجا در قرینه است. اصلاً بار اوّل شک در وجود قرینه می کنیم که اصلاً قرینه ای وجود دارد یا ندارد. دوم شک می کنیم در قرینیت موجود، این شئ ای که موجود است در کنار این لفظ آیا قرینه می شود برای تعیین معنای این لفظ یا نمی شود، شک در قرینیت شئ موجود. مثلاً «فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا»، صعید گفت، ما الان می بینیم که تراب در کثرت وجود دارد و نقش ازاله دارد احتمال می دهیم که قرینه شود برای اینکه منظور از صعید فقط تراب باشد نه مطلق وجه الارض، یک قرینه داریم که تراب بیشتر است و نقش ازاله دارد. آیا کثرت وجود تراب که یک شئ موجود است این شئ موجود می تواند قرینه باشد برای تعیین معنای صعید که صعید فقط بشود تراب یا نه؟ می فرماید: اگر شک در قرینیت موجود بکنیم باید به اصاله الحقیقه مراجعه کنیم

۱- نساء/سوره۴، آیه۴۳.

دو قسم اصاله الحقیقه

اصاله الحقیقه دو قسم است: ۱. اصاله الحقیقه به عنوان اصل تعبدی شرعی، ۲. اصاله الحقیقه به معنای اصل عقلائی. اصاله الحقیقه اگر اصل تعبدی باشد معنایش این می شود که در یک لفظ اگر شک در ظهور بکنیم تعبداً بگویید ظهور دارد مثل شک در بقاء که تعبداً بگویید بقاء دارد. اما در این صورت به توسط اصاله الحقیقه ما شک در ظهور صعید نسبت به مطلق وجه الارض داشته باشیم می گوییم ظهور دارد در مطلق وجه الارض تعبداً. ولیکن این قسم از اصل نسبت داده شده است به سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه که گویا ایشان فرموده باشند که از سوی شرع با مذاق شرع یا سیره متشرعه این باشد که خلاف ظاهر باید احراز بشود. براساس مذاق شرع که طبیعت سمحه سهله است تا خلاف احراز نشده است ظهور مشکوک هم ظهور به حساب بیاد تسهیلاً. اگر اصاله الحقیقه به معنای تعبد باشد در صورت شک در قرینیت موجود که در حقیقت شک در ظهور است، می گوییم ظهوری است و بعدش هم صغری می شود برای کبرایی که «کلّ ظهور حجه». و اما اگر اصاله الحقیقه اصل عقلائی باشد که به اتفاق صاحبنظران اصول اصاله الحقیقه اصل عقلائی است. اصل عقلائی ظهور درست نمی کند بلکه پس از تحقق ظهور حجیت اعلام می کند. اصل عقلائی حجیت برای ظهور ثابت اعلام می کند اما ظهور ساز نیست. بنابراین در صورتی که شک در قرینیت موجود بکنیم می فرماید کلام یا کلمه می شود مجمل. و همچنین اگر شک در موضوع له لفظ بکنیم لغتاً و یا شک در مفهوم لفظ بکنیم عرفاً مثلاً شک در موضوع له سفر شرعی چهار فرسخ است، شک کنیم که اگر کسی در حال بیهوشی است برای معالجه منتقلش می کنند نه قصد سفر کرده است نه احساس دارد نه درکی، چهار فرسخ منتقل شد برای علاج، آیا این هم جزء موضوع له سفر است یا نیست. این شک در موضوع له لفظ که در حقیقت شک در مصداق می شود. و مثال دوم شک در مفهوم عرفی لفظ که این معروف است که شک در معنای عرفی مغرب شرعی. که آیا عرف منظور از مغرب غروب آفتاب را می دانند استتار قرص یا ذهاب حمره مشرقیه. در این دو مورد می فرماید جایی برای اصاله الظهور آماده نیست. چون در این سه مورد صغرای قضیه آماده نیست. ظهور محقق نشده است تا ما حجیت را برای ما ثابت و اعلام بکنیم. مسئله حجیت ظهور کامل شد.

ص: ۲۱۵

جمع بندی

در جمع بندی همان که اول گفته شد آخر هم همان است، حجیت ظهور یک امر ضروری است و عدم اعتناء به ظهور موجب اختلال نظام مکاملات و مخاطبات خواهد شد. بنابراین حجیت ظهور کامل و تمام و بلا اشکال.

حجیت قول لغوی

اما بعد از فرار از این بحث به مناسبت بحث حجیت قول لغوی مطرح می شود. حجیت قول لغوی اوّلاً ـ درباره اوضاع الفاظ و وضع کلمه و تراکیب محلّ بحث است و محل ابتلاء است. بحث حجیت قول لغوی در حقیقت یک اختلافی است بین قدماء و متاخرین. قدماء از شیخ مفید، سید علم الهدی، سید طائفه تا محقق حلی قائلند به حجیت قول لغوی. و اما متاخرین مخصوصاً پس از تطور شیخ اعظم محقق خراسانی و محقق نائینی، سیدنا الاستاد می گویند قول لغوی اعتبار ندارد و حجیت ندارد.

حجیت قول لغوی ۹۴/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت قول لغوی

گفته شد که درباره حجیت قول لغوی اختلاف نظر بین قدماء و متاخرین وجود دارد. منظور از متاخرین یعنی بعد از تطور از زمان شیخ انصاری به بعد.

ادله حجیت قول لغوی

درباره حجیت قول لغوی استدلال و ادلّه ای ارائه شده است که طبق تقریر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل از این قرار است: ۱. اتفاق، ۲. اجماع، ۳. خبرویت. در مجموع این ادله اعلام می کند که بلا خلاف مراجعات و استشهادات از لغت نامه ها و قول لغوی یک امر مسلّمی است که حتی در مورد احتجاج می تواند کسی برای اثبات معنای لفظی به قول لغوی استناد کند. قول لغوی را به عنوان حجت عرضه بدارد. و این یک مطلب مورد اتفاق و اجماع است. (۱)

ص: ۲۱۶

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ص۱۷۴.

سوال:

پاسخ: مسلّم بودن طرفین بحث است، کسی که می خواهد یک معنای حقیقی را برای یک لفظ ثابت کند به قول لغوی استناد می کند که حجیت قول لغوی مسلم است، در آن بحث ندارد. مدعای خودش را به وسیله حجتی ثابت می کند که بین طرفین مسلم تلقی می شود، این برای اهل محاوره است. و اما اجماع و اتفاق گفتیم که توافق نظر و آراء در اصول اتفاق تعبیر می

شود چون بحث عقلائی است. و توافق نظر در فقه و مربوط به احکام اجماع تعبیر می شود. لذا بگویید اجماع العلماء و اتفاق العقلاء و برای هر کدامش جواب جدگانه علی التفکیک محقق خراسانی بیان می کند. پس تحریر بحث کامل شد دلیل همین سه تا شد که گفتیم، اجماع علماء، اتفاق عقلاء و قاعده حجیت قول خبره که اهل لغت از خبرگان معانی الفاظند و قول اهل خبره هم طبق بنای عقلاء حجیت و اعتبار دارد.

نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه به یک جواب اکتفاء می کند، می فرماید: تحقیق این است که اتفاق و اجماع و مراجعات قدر متیقنی دارد و آن قدر متیقن عبارت از این است که اهل لغت واجد شرایط شهادت باشند، حسّ، عدالت، تعدّد. این یک قدر متیقنی است در مراجعه به اهل لغت. شاهد این مدعا می بینیم که تقویم یعنی در قیمت گذاری که برمی گردد به اهلش که آن هم قیمت گذاشتن هم جزء قلمرو اهل لغت و اصطلاح باشد. در تقویم مراجعه می کند و اعتماد می کنند به دو نفر مقوّم عادل. حرف یک نفر پذیرفته نیست. بنابراین مدّعا خصوصیتی دارد که دلیل آن خصوصیت را نمی تواند اثبات کند. دلیلش را می گویید مراجعه به اهل خبره اتفاق، اما واقعیت این است که در حجیت قول خبره و مورد اتفاق آن قول لغوی اعتبار دارد که دارای عدالت و تعدد باشد و این مدعای شما نیست. مدعا این است که باید قول لغوی اطلاقاً اعتبار داشته باشد. و اما در تحقیقات و تتبع ها که می نگریم بعضی ها به قول اهل خبره مراجعه می کنند بدون وصف عدالت و تعدد و در حد زیادی هم این مراجعات وجود دارد حقیقت این است که این مراجعات باز هم به عنوان حجیت قول خبره نیست.

ص: ۲۱۷

سه صورت مراجعه به اهل خبره

برای اینکه این مراجعات که کثیر هم است به طور کلی به سه صورت است: صورت اول مراجعه می شود به اهل لغت برای تایید و توضیح اما از بیان اهل لغت و از قرائن دیگر علم حاصل می شود به معنای حقیقی لفظ. این مراجعات در مواردی است که علم حاصل می شود به معنای لفظ اما از مراجعه به اهل لغت هم کمک گرفته می شود، این گونه مراجعه حجیت قول لغوی را ثابت نمی کند. صورت دوم جایی است که مطلب اهمیت ندارد مستحبات است که تسامح می شود یا مطالبی است که جنبه فقهی ندارد از باب آشنایی به بعضی از کلمات برای مزید معلومات مبتدعین به اهل لغت مراجعه کنند تا یک آشنایی به معانی الفاظ به دست بیاورند. این صورت از مراجعات باز هم حجیت برای قول لغوی درست نمی کند. صورت سوم که صورت نادری است جایی است که تشخیص معنای حقیقی راه دیگر نداشته باشد. انسداد باب علم باشد. کلمه انسداد که اینجا به کار می رود منظور انسداد باب علم به احکام نیست که آن بحث معروف شنیده اید که انسداد باب علم یا انفتاح باب علم. منظور از این انسداد تشابه دارد به آن انسداد منتها مقصود این است که تنها راه برای شناخت معنای لفظ فقط کتاب لغت نامه باشد چیز دیگری در اختیار نباشد. در این صورت از باب انسداد این معنا فعلاً معنای لفظ تلقی می شود اما حقیقت و مجاز را اعلام نمی کند. معنای این لفظ است، حقیقت است مجاز است مشترک است به این وادی ها مساسی ندارد. بعد از شرحی که ایشان در مراجعات فرمودند یک اشکال و یک جواب را خود ایشان مطرح می کنند.

ص: ۲۱۸

اشکال و جواب

اشکال: ممکن است گفته شود که اگر قول لغوی را از اعتبار بیاندازیم و حجیت برایش قائل نباشیم مستلزم لغویت قول لغوی می شود. پس قول لغوی که دارای یک واقعیت است در ادب و بلاغت با این شرح بی فائده شد در حالی که در واقع می بینیم قول لغوی لغت نامه ها یک واقعیت ثبت شده ای است. جواب: می فرماید: این اشکال مندفع است و وارد نیست. برای اینکه در تعیین معانی مفردات الفاظ به طور کلّ اهل زمان و عرف هر لغت کلمات را به طور کلّ می دانند، مشهور است، متبادر است، برای اهل زمان معلوم است. نیازی به مراجعه به اهل لغت بسیار نادر است به تعبیر ایشان الا ما شذّ و ندر. در آن صورتی که نادر باشد حجیت برای قول لغوی مطلقاً ثابت نمی شود. و اما در صیغ و تراکیب قواعد و معاییر ادبی داریم، معیاری صرفی نحوی یک باب مستقلی دارد که خودش علمی است از آغاز تا الان. براساس مراجعه با آن علم می توانیم صیغ و تراکیب را به دست بیاوریم و نیازی به اهل لغت نداشته باشیم. و لذا یکی از مقدّمات اجتهاد آشنا بودن به علم صرف و نحو است. که باید دقیق تا بدانجا که به درد کار ما بخورد استفاده شود از جمله ها مطلب و مقصود برای یک مجتهد لازم است. هرچند بعضی از نکات تخصصی صرف و نحو ممکن است برای مجتهد لازم نباشد.

نظر محقق خراسانی

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه استدلال قائلین به حجیت قول لغوی را هماهنگ با شیخ انصاری ذکر می کند که نسبت داده شده است به مشهور که قول لغوی حجیت دارد و دلیل حجیت هم اتفاق و اجماع و قاعده است. اما می فرماید اما اتفاق که دلیل لبّی است و از برجسته ترین ادله لبّی است یعنی اتفاقی است که عمل عقلاء است، اتفاق قولی هم نیست. دلیل لبّی به قدر متیقن اخذ می شود اطلاق ندارد. بنابراین در مورد اتفاق قدر متیقن آن است که لغوی عادل و از روی حسّ و شهادتش هم دارای تعدد باشد. اگر تعدد و عدالت و حسّ نباشد شک در اعتبار می کنیم و شک در اعتبار مساوی با عدم اعتبار است. اما اجماع را می فرماید که محصلش که در کار نیست و اختلاف نظر وجود دارد اما منقولش اعتبار ندارد. اجماع منقول از اعتبار شرعی برخوردار نیست. البته ان شاء الله خواهد آمد که اجماع منقول را محقق خراسانی در بعضی از مصادیق معتبر می داند ولی اینجا می فرماید اجمالاً اجماع منقول حجیت و اعتبار ندارد مخصوصا در مورد تشخیص معنای حقیقی و حجیت ظهور. برای اینکه اجماع در این مورد می شود اجماع مدرکی. چون که اجماع مستند است به حجیت قول خبره. قاعده حجیت قول خبره مدرک این اجماع است. پس اجماع اعتبار ندارد، اتفاق هم که اعتبار نداشت. اما قول خبره اعتبار دارد اما با یک شرط، شرطش این است که قول خبره ای معتبر است که موجب وثوق و اطمینان بشود. چون قول خبره هم از سنخ لبّیات است و این لبّیات قدر متیقن را می گیرد. قدر متیقنش آن است که وثوق و اطمینان به وجود بیاورد. و بعد می فرماید به این اشکال اضافه کند اشکال دیگری را و آن این است که اهل لغت، اهل خبره در تشخیص معانی حقیقی نیستند بلکه اهل لغت خبرویتش تعلق دارد به استعمال الفاظ به معانی. لغت می گوید این لفظ به این معنا استعمال می شود، نسبت به این مورد خبرویت دارد. فحص و تتبعش مربوط است به موارد استعمالات نه به این مسئله که «أی المعانی من المعانی الحقیقی و أیها من المعانی المجازیه لا صله برأی اهل الخبره مع تلك المطالب». بنابراین اهل لغت موارد استعمالات را تحقیق و تبین می کند. اهل لغت نمی گوید این معنی حقیقت است یا حقیقت نیست. و خودشان هم واضع نیستند از چه راهی بتوانند بگویند که این حقیقت در این معناست این نیست. فقط تتبع می کنند موارد استعمالات را کشف می کنند. پس از این شرحی که داده شد

محقق خراسانی به یک دلیل دیگری هم استناد می کند بعضی از قائلین به حجیت قول لغوی گفته اند که تنها راه برای کشف معانی الفاظ مراجعه به اهل لغت است. راه دیگری نداریم. پس از که تنها راه بود که به همان لفظ انسداد تعبیر می شود اعتبارش از باب لابدّیت است، «نجاه عن الجهل وصولاً ـ الی العلم» یک راه بیشتر نیست مراجعه به اینها. به عبارت دیگر این فقط مصداق قاعده رجوع جاهل به عالم است. بعد از این جوابی را از این اشکال بیان فرموده اند که می فرماید: این دلیل هم کامل نیست برای اثبات حجیت قول. برای اینکه ما که در فقه بحث می کنیم ما که دنبال استنباط احکام فقهی هستیم از حجیت ظواهر بحث می کنیم جهت استنباط احکام. پس از آنکه گفتیم و رسیدیم به این حقیقت که باب علم به احکام مفتوح است و پس از انفتاح باب احکام ما نیاز به این نداریم که باب کشف معانی حقیقی الفاظ منسدّ باشد یا منفتح. باب احکام منفتح است از نصوص قطعیه که شبهه حقیقت و مجاز ندارد. از اجماعات، از نصوص آیات که شبهه حقیقت و مجاز ندارد. اگر رسیدیم به یک موردی که لفظ معنایش معلوم نباشد و باب تکلیف داشت قواعد داریم، قواعدی که در باب انفتاح علم به ما کمک می کند احتیاط، اصل، اصول محرزه، تنظیریه. بنابراین ما نیازی به انسداد و انفتاح باب کشف معانی حقیقی نداریم چون که باب علم به احکام مفتوح و منفتح است. یک مطلبی را به عنوان نکته تکمیلی اضافه می کند می فرماید: اگر اشکال کنید که فائده لغت چه خواهد بود؟ لغت نامه ها و اهل لغت نقش آن چه باید باشد؟ معلوم می شود اهل لغت نقشی ندارند. جواب: می فرماید: با همه این اوصاف مراجعه به لغت مفید است. برای اینکه گاهی احیاناً مراجعه به لغت مفید قطع و وثوق بشود. لغت ساختارش با قرائن با شواهد محفوف به قرینه موجب قطع بشود، اینجا مراجعه می کنیم. و گاهی هم مراجعه به لغت موارد استعمالات برای ما این حقیقت را روشن کند که این لفظ ظاهر در این معناست. ظهور از طریق استعمالات هم به دست می آید. ظهور لفظ در معنا که ثابت بشود این یک فائده ای است در بحث استدلالی اثبات ظهور کافی است. می تواند یک محقق به ظهور لفظ اعتماد و استناد کند. تمام بحث تا اینجا از دید شیخ انصاری و محقق خراسانی به این نتیجه رسید که ادله قائلین به حجیت قول لغوی کامل نیست و ادله معتبری نداشتند. ادله معتبر بود در اصل اتفاق و اجماع و قاعده ولی برای استناد و استدلال کافی نبود. ما حصل این شد که یک دلیل هم برای عدم اعتبار حجیت قول لغوی ارائه نکردند نه شیخ انصاری نه محقق خراسانی دلیل ارائه نکردند. بلکه فقط ادله را توجیه نکردند رفع کردند آن هم ردود تحقیقی و برخواسته از دقت عقلی. اما رأی و نظر محقق نائینی و سیدنا الاستاد هماهنگ با این دو بزرگوار هستند منتها محقق نائینی و سیدنا الاستاد دلیلی بر عدم اعتبار هم اشاره دارد.

حجیت قول لغوی ۹۴/۱۰/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجّیت قول لغوی

نظر محقق نائینی در حجیت قول لغوی

رأی و نظر محقق نائینی درباره حجیت قول لغوی، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ظهورات به اعتبار اضافه دو قسم است: ظهور افراد مفردات، ظهور جملات و تراکیب اما ظهوری که نسبت به تراکیب باشد مثل ظهور جمله شرطیه در مفهوم و امثال آن تشخیص این ظهور عرفی و عقلائی است. ربط به اهل لغت ندارد. اما تشخیص ظهور مفردات و کلمات از تخصص و علم و احاطه اهل لغت است. و می فرماید: در این رابطه مقدمه ای را باید در نظر بگیریم که خلاصه آن مقدمه این است که خبر یا عن حسّ است یا عن حدس. اگر خبری که برخواسته از حسّ باشد در نظر گرفته شود از باب شهادت است خصوصیات شهادت باید رعایت بشود حسّ و عدالت و تعدد و غیرها. و اما اگر خبر رسانی برخواسته از حدس باشد در این صورت خبر اختصاص دارد به یک دسته ای دون دسته دیگر. برای همه نیست. این گونه خبررسانی از باب اخبار اهل خبره است. می فرماید: بعد از که این مقدمه را توجه کردید بدانید که قول لغوی که از استعمالات الفاظ نسبت به معانی آن خبر می دهند اخبار عن حسّ است. اخبار عن حسّ که بود از باب شهادت درمی آید باید عدالت و تعدد در نظر گرفته شود تا به نتیجه برسید. و اما این اخبار یعنی اخبار قول لغوی مصداقاًاخبار عن حدس نیست تا زیر مجموعه قاعده حجیت قول اهل خبره قرار گیرد. و بلا شبهه مراجعه به اهل لغت برای به دست آوردن موارد استعمالات الفاظ است و وظیفه اهل لغت تتبع در موارد استعمالات است. لغوی یعنی فحّاص و متتبع نسبت به موارد استعمالات که گفته اند از باب مثال مرحوم دهخدا برای پیدا کردن لغت ها در شهرستان و محلّات گشت و گزاری داشت فحص و تحقیقی داشت تا اینکه موارد استعمالات را به دست بیاورد. این سبک کار اهل لغت است. و اما بحث از حقیقت و مجاز و بحث از ظهور و عدم ظهور هرچند بحثی است حدسی و اگر تخصصی در آن رابطه وجود داشته باشد زیر مجموعه قاعده حجیت قول اهل خبره واقع می شود اما لغت شناسان وظیفه اش بیان حقیقت و مجاز نیست و بیان ظهور و عدم ظهور نیست. در آخر می فرماید: «تبیّن ان لا دلیل علی اعتبار قول اللغوی» با این شرحی که داده شد دلیلی بر اعتبار قول لغوی نداریم و حجیت و اعتبار نیاز به دلیل دارد. عدم دلیل دلیل بر عدم اعتبار است. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۹۵.

نظر سید الخوئی

سیدنا الاستاد می فرماید: قول لغوی اعتبار و حجیت ندارد. برای اینکه اتّفاقی که اعلام شده است آن اتّفاق در صورتی می تواند اعتبار داشته باشد که اجماع باشد. اتفاق عقلاء بما هو اتفاق اگر صبغه رنگ اجماع به خود نگیرد اعتبار شرعی ندارد اما

اگر بگوییم همـان اتفـاق اجمـاع است اشـکالی را برمی خوریم که قابل جواب نباشـد. اوّلاً اجماع می شود اجماع مـدرکی که مـدرکش می شود قاعـده رجوع به اهل خبره. و ثانیاً اجماع در احکام شـرعی اعتبار دارد که کاشف از قول معصوم باشد. قول معصـوم دربـاره حقیقت و مجـاز الفـاظ که زمینه نـدارد. می گوییـد اجمـاع حجت است که کـاشف است از قول معصوم، قول معصوم متعلق به احکـام است. بنـابراین اجماع و اتفاق که به جایی نرسـید. بعـد می فرمایـد: اما از باب قاعـده حجیت قول اهل خبره باز هم قول لغوی اعتباری نمی تواند به دست بیاورد. برای اینکه اوّلاً و ثانیاً، اما اولاً قول لغوی قول اهل خبره نیست. چون که قول لغوی همـان طور که در بیـان محقق نـائینی آمـد خبر عن حسّ است از باب شـهادت است. و ثانیاً قول لغوی که آمـده است درباره تعیین موضوع له الفاظ نیست لغت نامه ها که تدوین شده اند در جهت بیان موضوع له الفاظ نیست بلکه در جهت بیـان مسـتعمل فیه الفـاظ است. و مسـتعمل فیه را ثـابت بکنـد مـدعا ثـابت نمی شود. مـدعای مـا اثبـات معنـای حقیقی الفاظ یا ظهورات به وسیله مراجعه به قول لغوی بود.

نکته ظریف

نکته ای که اضافه می شود در بیان سیدنا الاسـتاد این است که قول لغوی اگر در جهت تعیین موارد اسـتعمالات الفاظ مساوی باشـد با کشف معنای حقیقی در این صورت مسـتلزم یک تالی باطل و فاسـد می شود و آن اینکه باید ملتزم بشویم که اکثریت لغات مشترکنـد نه دارای معنای واحد حقیقی. چرا؟ چون در لغت نامه ها برای یک لغت چند تا معنا ردیف می شود. اسـتعمال در این معانی اگر مساوی باشـد با معنای حقیقی اکثریت الفاظ مشترک درمی آیـد و این یک تالی باطلی است بالضـروره. اگر گفته شود که در کلام محقق خراسانی هم آمـده بود که معنای اولی که ذکر می شود معنای حقیقی باشد بقیه معانی دیگر، در این صورت باید لغوی معنای اول که ذکر می کنند در الفاظ مشترک باید معنای دوم و سوم را هم تنصـیص کند، تصریح کند که این معانی هم معانی حقیقی الفاظ است. و چنین تنصیصـی وجود نـدارد. بنابراین ما لازم آمدن این تالی فاسد و باطل اعلام می شود که قول لغوی همـان که گفته شـد مربوط است به موارد اسـتعمال الفـاظ، هیـچ مساسـی به حقیقت و مجـاز و ظهور و اجمال ندارد. در انتهای بحث می فرماید: تبیّن شد که قول لغوی دلیل اعتبار ندارد. (۱)

ص: ۲۲۱

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۳۱.

نتیجه آراء عدم اعتبار قول لغوی

از آراء این صاحبان مکتب اصولی شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات به این نتیجه رسیدیم که قول لغوی اعتبار و حجیت ندارد.

قائلین حجیت قول لغوی

دسته دوم قائلین به حجیت و اعتبار قول لغوی، در این رابطه درباره اعتبار قول لغوی ادله و مویداتی وجود دارد که از این قرار است: رأی قدمای اصحاب،

نظر سید مرتضی

رأی و نظر شریف مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: برای اثبات معنای حقیقی الفاظ طرق و راه هایی باید در نظر گرفت از جمله موارد استعمالات الفاظ. محقق که نمی تواند هر لفظ را برود از واضعش سوال کند. محققی که می خواهد معنای حقیقی را پیدا کند که نسبت به هر معنا شهود عدل که ندارد امکان ندارد و محقق و پژوهشگر واضعین را که در اختیار ندارد، راهش چیه؟ راهش استعمالات رایج و جا افتاده نه استعمال نادر. استعمالات ثبت شده و مستقرّ بین اهل لسان این گونه استعمال نسبت به یک لفظ براساس بنای عقلاء دلالت می کند بر اینکه این لفظ بر معنای حقیقی اش به کار می رود مگر اینکه نقل ثابت بشود. این یک امر طبیعی است. یک تتبع است. می خواهید با عبارات متعدد مطلب را دنبال کنید بگویید استقراء است. استقراء نتیجه اش این می شود که استعمالات رایج بین مردم استعمال در غیر معنا نیست در معناست و آن استعمال در معنا یعنی معنای حقیقی. بنای عقلاء در محاورات الفاظی که از همدیگر القاء و تلقی دارند به طور طبیعی به همان معنای رایج و متعارف بین اهل محاوره حمل می شود. و احتمال خلاف پرس و جو از معنای حقیقی و مجازی در موقع استعمال وجود ندارد. بنابراین استعمال که می فرماید ظاهر استعمال، کلمه ظاهر هم دارد، کلمه دلالت هم دارد متن، ظاهر استعمال یک لفظ دلالت دارد بر حقیقت بودن آن لفظ در آن معنا. و این دلالت از استقراء و از بنای عقلاء و اقتضاء طبیعت یعنی اصل در استعمالات این است که حقیقی باشد. معانی مجازی که می دانید نیاز به قرینه دارد یعنی خلاف اصل و ظاهر است. (1) این دلیل اول که بسیار متین و در نهایت استحکام است.

۱- الذریعه، سید مرتضی، ص۱۵.

سوال:

پاسخ: استعمالات در معانی مشخص است در معانی مشترک قرینه می خواهد در معانی مختص استعمالات طبیعت بدنه استعمالات در معانی مختصه است معانی مشترکه که لفظ دارای دو تا معنی باشد در آن دسته از معانی که مشترک بود قرینه معینه می خواهد که در حقیقت و مجاز اما اگر منظور شما این است که لفظ منقول نشود، ناقل به معنای مجاز نیست منقول می شود که در معنای دوم حقیقت شده. معنای اولی مهجور است همان معنای دومی معنای حقیقی است معنای اولی از استعمالات خارج است.

نظر شیخ طوسی

برای تایید مطلب شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اثبات معنای حقیقی الفاظ وجوهی دارد: ۱. نص اهل لغت، به عنوان یک اصل مسلم قول اهل لغت اعتبارش در رأس است. اهل لغت اگر گفت این لفظ برای این معناست کافی است برای اثبات معنای حقیقی. (۱)

سوال:

پاسخ: مصادره در مطلوب این است که عین مدعا را دلیل قرار بدهیم. اما اگر مدعا را گفتیم که به عنوان یک امر مسلم اعلام کردیم مدعای تنها نیست، مدعایی است که رنگ متسالم علیه با خودش دارد. بنابراین به عنوان موید بود البته، جزء مویدات است که آن هم شیخ طوسی می گوید از قدمای اصحاب آن هم به عنوان مسلم این مطلب را تلقی می کند و می شود موید برای مدعا.

دلیل دوم

۲. اعتبار تاریخی لغت نامه ها. لغت نامه و کتب لغت از یک برجستگی قابل توجهی برخوردار است به عبارت دیگر بحث لغت شناسی یک علم است یک خط تحقیقی است و از آغاز تا فرجام، منظور از آغاز از زمان معصومین تا زمان ما. و این خط تحقیقی برجسته یک اعتبار و شأنیتی برای خود دارد، جایگاه دارد. شأنیتش فقط در جهت شناسایی معانی الفاظ است.

۱- العده، شیخ طوسی، ص۱۳۸.

لغویین اول

ببینیم فرد اول شماره یک از نظر اعتبار، لغوی شماره یک معتبر خلیل بن احمد فراهیدی است فرد شماره یک است صاحب کتاب العین، که العین لغت نامه است. خلیل بن احمد از اصحاب امام صادق است. در زمان امام صادق لغت نامه تدوین کرده. و الان محققان و صاحبنظران لغت به کلام خلیل بن احمد استناد می کنند. دو لغوی معروف به نام ابن درید صاحب کتاب الجمهره لغت نامه است و کتاب زیاد در ادبیات دارد یکی دیگر از کتاب هایش الاشتقاق است این ابن درید که یکی از لغت شناسان و مورد استناد قرار می گیرد از اصحاب امام جواد علیه السلام است. ۳. لغت شناس معروف ابن سکّین صاحب کتاب اصلاح المنطق لغت نامه دارد متوکل عباسی ایشان را به شهادت رساند به جهت تشیّعش. اگر ما باشیم و وجدان پژوهشگری ما این جایگاه لغت را با این مستندات که تصور کنیم تصورش ما را راهنمایی می کند به تصدیق که اقوال اهل لغت معتبر است. این دلیل دوم،

دلیل سوم سیره

دلیل سوم سیره علماء و ادباء ان شاء الله ادامه آن جلسه بعد.

حجیت قول لغوی و قائلین و عدم آن ۹۴/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت قول لغوی و قائلین و عدم آن

به طور کل گفته شد که نسبت به حجیت قول لغوی صاحب نظران به دو دسته هستند: ۱. قائلین به عدم حجیت که محققین متاخرین هستند که ما حصل بحث این شد که قول لغوی حجیت ندارد اما موانعی که از قبیل اتفاق و غیره گفته شد هم اساس ندارد. و در نهایت عدم دلیل دلیل بر عدم شد.

ص: ۲۲۴

ادله قائلین به حجیت

۲. متقدمین از فقهاء و اصولیین هستند می فرمایند که قول لغوی اعتبار و حجیت دارد. و برای اثبات این مدعا مویدات و ادله ای است که از این قرار است: ۱. تصریحات قدماء و شرح اصاله الحقیقه مضافاً بر قدمت و جایگاه لغت در تاریخ از صدر اول تا زمان حاضر.۲. سیره علماء و ادباء، بدون هیچ شکی تمامی کسانی که اهل تحقیق و پژوهش درباره الفاظ موثر و تاثیرگذار در احکام و منطق هستند برای به دست آوردن معانی الفاظی که در بین عرف معنای روشن نداشته باشد به لغت نامه ها مراجعه می کند و نه تنها مراجعه که اعتماد می کنند و نه تنها اعتماد که استناد و احتجاج می گویند. مثلاً می گویند معنای غنیمت مطلق زیادتی است که در المصباح المنیر آمده است.

بـا این سـیره مسـتمرّه که تحققش جزء وجـدانیات است به این نتیجه می رسـیم که قول لغوی حجیت و اعتبـار دارد. و به عنوان یک تحقیق میـدانی جزئی به نمونه هایی از مراجعات و اسـتنادات اشاره می شود. فقهاء قـدماء و متاخرین حتی این اعاظمی که در بحث اعلام کرده انـد که قول لغوی حجیت ندارد در مقام نیاز و حاجت شـخصاً به قول لغوی مراجعه و اسـتناد می کنند. از جمله از قـدماء ۱. شـیخ مفیـد قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: معنـای صـلاه دعـا هست طبق آنچه معهود است از اهل لغت. وانگهی اگر صـلاه بر قیـام و قعود و رکوع به کـار برود خلاـف معنـای حقیقت است. بر خلاف معنای حقیقت اگر لفظ به کار برود نیاز به مونه زائدی دارد، از خود لفظ معنای حقیقی اش استفاده می شود که همان دعاست. می بینیم به طور دقیق هم قول لغوی را حجت تلقی کرده و هم بر خلاـف آن معنـای لغوی اگر اسـتعمال صورت بگیرد می فرمایـد نیـاز دارد به قرینه. (۱) ۲. علامه حلی قـدس الله نفسه الزکیه در کتاب تهـذیب الوصول که کتاب اصولی است می فرمایـد: «الفقه فی اللغه الفهم، الاصول فی اللغه ما یبتنی علیها الامر». علامه حلی به لغت اعتماد و اسـتناد می کنـد. شـهید در کتاب الروضه البهیّه می فرمایـد: «الطهاره لغتاً النّظافه».

۱- التذکره باصول الفقه، شیخ مفید، ص۲۹.

سوال:

پاسخ: ما الان در مقام بیان سیره علماء و ادباء درباره استفاده از لغت و اعتماد به قول لغوی هستیم به این سبک و سیاق فقط مراجعه و استناد کافی است. علامه حلی اصول را معنا می کند لغتاً این که «الفقه الفهم». ۴. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که در اصول ادله ای برای عدم اعتبار قول لغوی ارائه فرمودند در فقه اول صفحه مکاسب معنای بیع را که شرح می دهد می فرماید «البیع کما فی المصباح مبادله عین بمال»، به همین معنا هم اعتماد می کند. ۵. فقیه همدانی می فرماید: «النجاسه لغتاً القذاره»، (۱) نجاست در لغت قذارت است. اعتماد می کند، مراجعه می کند، سیره از آغاز آمد از زمان خلیل بن احمد فراهیدی و از عصر معصوم آمد تا زمان شیخ انصاری. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که معنای میته آنچه که در مجمع البحرین آمده است اذهاق روح است و امر وجودی است، مراجعه خود ایشان. (۲) با این شرح استقرار سیره هیچ اشکال و ابهام ندارد. بعد از که استقرار محقق شد حجیت سیره هم ثابت و مسلم است چون سیره تا زمان معصوم استمرار داشته است. ردّی هم در این رابطه به ثبت نرسیده است.

قاعده رجوع جاهل به عالم

دلیل چهارم قاعده رجوع جاهل به عالم. این قاعده یک قاعده عقلائی است. عقلای عالم از مسلمان و غیر مسلمان و از اهل دین و شرع تا غیر اهل و دین شرع برایشان یک بناء ثابت و مستقرّ و جا افتاده ای وجود دارد و آن عبارت است از رجوع جاهل به عالم. حتی گفته می شود که این قاعده رجوع جاهل به عالم بالاتر از حد عقلائی است که یک امر فطری است. طبق اقتضاء فطرت که انسان جاهل باشد برای رفع جهل خودش به عالم مراجعه کند. در هر صورت آنچه مسلم است این است که قاعده رجوع جاهل به عالم یک قاعده عقلائی ثبت شده ای است که این اعاظمی که قول لغوی را حجت نمی دانند قاعده رجوع جاهل به عالم را یک قاعده معتبر اعلام می کنند. این قاعده مصادیق دارد، قاعده کلی است و مصادیق دارد. یکی از مصادیقش مثلاً تقلید است، مصداق برجسته یا دلیل اصلی تقلید قاعده رجوع جاهل به عالم است. مصداق دیگر قاعده رجوع جاهل به عالم در تشخیص معانی الفاظ است. الفاظی را که به کار می برند و معانی آن را نمی دانند به عالم به معانی مراجعه می کنند. عالم به معانی اهل لغت است، لغویین است. طبق قاعده عقلائیه مراجعه کردن به اهل لغت در جهت تشخیص معنای لفظ یک امر عقلاء و درستی است.

۱- مصباح الفقیه، فقیه همدانی، ج۷، ص۷.

۲- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج۴، ص۲۷۴.

دلیل پنجم قاعـده حجیت قول خبره. در ادله و بحث منکرین حجیت قول لغوی آمـده بود که اصل حجیت قول خبره قابل انکار نیست اما اشکال در تطبیق بود. سیدنا الاستاد و همچنین محقق نائینی فرمودند که قول اهل خبره در امور حدسیه است، متعلق به امور حدسـیه است و قول لغوی خبر از امور حسّیه می دهد موارد استعمالات. اینجا شهادت مطرح است حسّ و عدالت و تعدّد. اینجـا خبرویت مطرح نیست. و امـا اصـل اعتبار قول خبره ابهام و اشـکال نـدارد بلکه متسالم علیه است. اما تحقیق این است که قول لغوی مصـداقی است از قول اهـل خبره. برای اینکه اهل خبره معنا و تعریف واضـحی دارد و آن این است که یک عـده از افراد که معلومات ویژه و خاصی را نسبت به مطالب مخصوص در اثر تتبع و تعلم و تخصص به دست بیاورند اینها می شود اهل خبره. اگر به دست آوردن مطالب نیازی به تعلم و تتبع نداشت برای عموم میسور و میسر بود این می شود جزء مفاهیم عرفیه. با این تعریف اهل خبره آن مجموعه ای است که با تتبع و تعلم آشنا به مطالبی می شوند. با این تعریف می بینیم که اهل لغت در اثر تتبع و احیاناً تعلم استناد می کند مثلاً به قول ابن سکّیت یا استناد می کند به قول خلیل بن احمد یا استناد می کند به اشتقاق و ساختار و صیاغت، بعد از تتبع و تعلم آشـنا می شوند به این مطلب یعنی کشف و تشخیص معانی الفاظ در یک لغت. این از مصادیق واضح اهل خبره است. شاهد بر این مطلب فاضل سبزواری اهل لغت و اهل خبره اعلام می کنند. سیدنا الاستاد هم در ضمن اشـکال اظهاری دارنـد می فرماید اجماع مدرکی است مدرکش رجوع به قول خبره است. پس اهل خبره بودن شـبهه ای نخواهـد داشت. امـا اضـافه می شود که در اهـل خبره تقیـد به حسّ و حـدس وجود نـدارد، خبرویت تمـام الملاک است. بنای عقلاء فقط روی خبرویت توجه می کنـد. خبرویت از حسّ آمد، از حدس آمده، این تقیدات نیست. این آن دقت های اصولی مربوط به مکتب اصولی محقق نـائینی است که احتمالات را اعلام می کننـد. شاهـد بر این مـدعا برای مراجعه به اهل لغت در تاریـخ اهـل لغـت بـه عنـوان شاهـد و شـهود اعلام نمی شـود. دو نفر اهـل لغـت را بـه عنـوان شاهـدین در جهت تعیین مـوارد استعمالات تاریـخ نشان نمی دهـد. پس آنچه که شـرح داده شـد تتبع و واقعیت نشان می دهد که خبر و قول اهل لغت از باب شهادت اصـلا نیست، واقعیت جزء وجدانیات است. و اگر گفتیم خبرش از حدس اگر بود اهل خبره است. و اگر خبر نسـبت به یـک مطلبی که آن مطلب پیش مخبر حدسـی باشـد از اسـاس اعتبار نـدارد. چه رسـد که بگوییم خبرویّت است و اعتبار قطعی است. بنابراین همان اموری که حدسـی می گوییم طبق شرح محقق نائینی عبارت است از اموری که احرازش نیاز به اقامه دلیل دارد. و آن اموری که حسّـی می گوییم کشف و احرازش به توسط تتبع به دست می آید. همان مسائلی را که حدسـی هم معنا بکنیم در نهایت باید به احراز منتهی بشود و اگر محرز نباشد معتبر نیست. و محرز معتبر فرق نمی کند که محرز عن حسّ باشد یا محرز عن حدس.

قاعده اختلال نظام محاورات

دلیل ششم قاعده اختلال نظام محاورات.

سوال:

پاسخ: آن نکته ای که سیدنا الاستاد روی آن اشاره کرد که اگر استعمالات در مقام بیان معنای حقیقی باشد لغت نامه ها برای یک لفظ چند معنا ذکر می کند باید الفاظ مشترکات باشد. بنابراین دلیل اختلال نظام محاورات و آخرین دلیل هم تسالم و قسمت سوم هم رفع اشکال درباره مشترک و معانی حقیقی و استعمالات.

سوال:

پاسخ: ما از سیره بحث کردیم سیره تتبع و تحقیق میدانی شاهد تحقق سیره است. اما اینکه بین معنای اصطلاحی و معنای لغوی درگیری به وجود می آید آنها مسائل جنبی است مسائل فرعی است. پیش می آید، شک و شبهه پیش می آید قواعد دارد برای خودش طبق آن قواعد حل می کند. اما اصل اینکه قول قدماء اعتبار حجیت قول لغوی است ان شاء الله تتمه بحث فردا.

ادلّه قائلین به حجیت قول لغوی ۹۴/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادلّه قائلین به حجیت قول لغوی

در این رابطه که مختار و مطابق با رأی و نظر قدماء است ادلّه و مویداتی گفته شد

اختلال نظام

که رسیدیم به دلیل ششم که اختلال نظام محاورات است. یک مسئله مهم و حیاتی و یک خطّ برجسته نظام مند در زندگی انسان محاورات است که از مختصّات انسان و از کارها و روش های حیاتی در زندگی انسان است. مطالب و احتیاجات و داد و ستدها و انس و محبّت و در مجموع انسانیت مورد تبادل قرار بگیرد و این تبادل افکار و تبادل معنویات و تبادل مساعدات و در کلّ ارتباطات به وسیله محاوره است. این محاوره باید نظام مند باشد نظام مندی اش این است که الفاظی که به کار می رود معانی آن الفاظ برای طرف روشن باشد. اگر بناء بشود که از هر لفظ چند معنا به ذهن مخاطب خطور کند القاء و تلقی معنی و تفهیم و تفهم و داد و ستد به وجود نمی آید و نظام زندگی صدمه می بیند چون زندگی اجتماعی به قول اهل بلاغت انسان مدنی الطّبع است یعنی تمدّن در اصطلاح بلاغت با هم زندگی کردن و ارتباطات داشتن. این ارتباطات از طریق الفاظ است. الفاظ باید معانی خود را داشته باشد تا این وضعیت شکل بگیرد. و اگر راه برای تشخیص معنا غیر از لفظ راه دیگری وجود داشته باشید معرفی کنید و آنچه واقعیت امر نشان می دهد این است که محاورات داد و ستد معانی به توسط الفاظ از طریق اهل لسان و اهل لغت به دست می آید. اگر به این دو منبع که عام و خاص است یا به عبارت دیگر اهلیت عمومی و

اهلیت اختصاص اگر به این دو منبع اعتماد نباشد محاورات به اختلال برمی خورد قسمتی از معانی که از اهل لغت استفاده می شود باید در محاورات مورد اعتماد باشد. محل استشهاد ما در این دلیل همین جا است. قسمت قابل توجّه یا قسمت دارای کیفیت بالا- از الفاظ که از طریق لغت استفاده می شود که چه معانی دارند اگر مورد اعتناء قرار نگیرد اختلال در نظام محاورات به وجود می آید. نظام محاورات در جمع تبادل الفاظ القاء و تلقّی ها یک بخشی معنای عرفی ندارد معنای لغوی دارد. یعنی معنای آن الفاظ از لغت نامه ها استفاده می شود. اگر به آن معانی مخصوصاً بین قشر با سواد اگر به آن معانی اعتماد نشود کسی آن لفظی را که معنای لغوی دارد را به طرف بگوید و طرف به آن معنا اعتماد نکند یک مورد دو مورد نیست. لذا این نظام محاورات بهم می خورد.

ص: ۲۲۸

سوال:

پاسخ: در نظام محاورات یک بخشی مخصوصاً بین اهل علم و قشر باسواد یک بخشی قابل توجهی الفاظی است که معانی اش از لغت به دست می آید متعارف نیست، اینها عرفی نیست. این بخش از الفاظ که از منبع لغت نامه ها به دست می آید بین قشر باسواد هم متداول است اگر مورد اعتماد نباشد اختلال در نظم محاورات به وجود می آید. متکلّم اعتماد کند مخاطب اعتماد نکند یا متکلّم اعتماد نکند مخاطب اعتماد کند یا هر دو اگر اعتماد نکنند جنون آمیز است. بنابراین این اختلال نظم معنایش این است. فرقش این است که دلیل ما قبل عبارت بود از یک قاعده عقلائی و این می شود قاعده عقلی، برای اینکه اختلال نظم قاعده عقلی کلامی است. چون تقبیح و تحسین روشن و قطعی دارد. هر کجا که تحسین و تقبیح واضح در کار بود جایی برای حکم عقل کلامی است.

سوال وجواب: سوال این است که حکم عقل چه حکمی است، عقل مگر حکم دارد یا درک دارد؟ ما در فقه می گوییم عقل مشرّع نیست عقل حکم شرع را جعل نمی کند. تعبیر سیدنا الاستاد عقل مشرّع نیست. و امّا درباره مسائل خارج از احکام شرع عقل حکم دارد که می گوییم حکم ندارد حکم شرعی صادر نمی کند اما خودش در قلمرو خودش درباره وجود، درباره بافت هستی، درباره حدوث و قدم و امثال آنها تحسین و تقبیح اینها مواردی است که عقل حکم دارد. این دلیل ما که قاعده اختلال نظام محاورات بود یک قاعده عقلی کلامی در جهت اثبات حجیت قول لغوی.

دلیل هفتم

دلیل هفتم ما بررسی نقش استعمال الفاظ درباره کشف معانی حقیقی. قبل از این ما بحثی داشتیم تحت عنوان اصاله الحقیقه که بر عکس آنچه از دور گفته می شد که اصاله الحقیقه حقیقت ندارد گفته شد که اصاله الحقیقه در الفاظ برخواسته از بنای عقلاء است و معنای مجازی خلاف اصل است. این را برای این یادآور شدیم که بررسی نقش استعمال با بحث از اصاله الحقیقه نزدیک است اشتباه نشود. اصاله الحقیقه مسیر جدا دارد و نقش استعمال را به گونه دیگر بررسی می کنیم. صاحب نظران و محققین فرمودند آنهایی که منکرین حجیت قول لغوی بودند فرمودند که اهل لغت استعمالات را کشف می کند نه معانی حقیقی. این جزء حرف های اصلی منکرین بود.

دو منظوره بودن مطلوب

ما در این بررسی مطلب ما دو منظوره می شود: از یک منظور استعمال که کشف کند از معنای حقیقی ردّی است بر استدلال منکرین از منظور دیگر اثبات کننده مدعا و مقصود است. توضیح بحث: استعمالات را که اهل لغت به دست می آورند یک مورد نیست استعمال مضبوط، استعمال حاکم، استعمال مستقرّ را به دست می آورد نه استعمال کردن لفظ برای یک بار در معنای خودش. این دأب اهل لغت است. و کار اصلی اهل لغت است. پس از که گفتیم استعمال مستقرّ و پایه دار را اهل لغت به دست می آورند که استعمال ثابت و مستقرّ مساوی با تبادر است و تبادر هم کاشف حقیقت است. و بر فرض تنزّل که بگوییم اهل لغت فقط استعمالات را به دست می آورد اما استعمالات ثابت و مستقر را به دست می آورد. در نتیجه کار اهل لغت کشف معانی حقیقی است و این راه اصلی برای کشف معانی است. موید مطلب شیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه در کتاب التذکره باصول الفقه آمده است طرق و راه های رسیدن به مطلوب، می فرماید: «الثانی اللسان و هو السبیل الی معرفه معانی الالفاظ». (۱) لسان یعنی استعمالات، استعمالات راه وصول به معرفت معانی است، منظور از معانی هم معانی مجازی هم نیست. با این توضیح نتیجه دلیل ششم اعلام شد که قول لغوی قابل اعتماد است.

رفع اشکال

اشکال سید الخوئی

اشکال این است که در بیان سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه آمده بود که اهل لغت اوّلاً از حسّیات خبر می دهند و اهل لغت اهل خبره نیست که از حدسیات خبر بدهد تا اعتبارش از طریق حجیت قول خبرگان به دست می آید. (۲) در جواب عرض می شود که این مطلب را توضیح دادیم در جواب از اشکال محقق نائینی در بحث دیروز. اما مضافا بر آن درباره اهل خبره تحقیق میدانی داریم که اهل خبره از حسیّات هم که خبر بدهند اهل خبره است، اوائل عروه الوثقی می گویید که تقلید اعلم واجب است، دلیلش این است که دوران امر بین تعیین و تخییر. و این اعلمیت را از کجا به دست بیاوریم؟ یکی از راه هایش اهل خبره، این اهل خبره سوال می کند بحث می کند و مطالب خیلی سنگینی را می پرسد طبق دأب نجف اگر کسی داعیه اجتهاد داشت فضلاء می رفتند باهاش بحث می کردند. این بحث ها همه اش حسّیات است و بعد از که جواب خوبی گفت و فهم مطلب را کامل بیان کرد و قواعد را دید که خوب بلد است حسّ شد این حسّیات دست اهل خبره را می گیرد. اهل خبره می گوید که ما دیدیم و درک کردیم که این آقا اعلم است. این نمونه ای بود که در برابر بیان محقق نائینی که پس از آن سیدنا الاستاد هم آن مطلب را تایید متابعت فرموده اند تاکید شد. اشکال بعدی سید این بود که اهل لغت که الفاظ را برای معانی به کار می برند بگوییم استعمال شان مساوی با استعمال در معنای حقیقی است مستلزم یک تالی فاسدی می شود و آن این است که معظم الفاظ باید مشترک بشوند. چون که اهل لغت برای هر لفظ چند معنی ذکر می کند بعد فرمودند که اگر گفته شد که محقق خراسانی هم فرموده، اگر گفته شود که در بحث لغت همان معنای اوّلی که ذکر می شود معنای حقیقی است این هم مقبول نیست. برای این جهت که در صورت لفظ مشترک باید بیان کند که معنای دوم هم معنای حقیقی است. تا اغراء به جهل صورت نگیرد. اشکال اصولی دقیقی است.

۱- التذکره باصول الفقه، شیخ مفید، ص۲۸.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۳۱.

تحقیق

اما تحقیق این است که در استعمالات و تتبعی که به لغت نامه ها به عمل آمده است برای یک لفظ به طور اغلب چند معنی ذکر نشده، برای یک لفظ به طور اغلب یک معنا ذکر می شود. اما موارد استعمال مشتقّات اشتقاقات شرح داده می شود که برای آدم عادی می نماید که چند تا معنی است یک معنی است. و تتبعی که به عمل آمد اهل لغت معنای حقیقی را پس از بیان لغت به آن توجّه می دهند که لفظ معنا این است. وانگهی به مشتقاتش می پردازد احیاناً موارد استعمال نادر را هم ذکر می کند. «قیل» یا «قد یقال» یا به قول مثلاً ابن منظور این است. اینها آن مواردی است که خارج از حدود معنای حقیقی است. مضافا بر این که اشکال این بود که اگر معانی حقیقی باشد در مشترک چه کنند باید بگویند معنای دوم. لفظ مشترک را به لغت مراجعه کردیم دیدیم لفظ مشترک را از اوّل می نویسد «العین للاشتراک» المصباح المنیر. بنابراین در آن جهت هم هیچ شبهه و اشکالی نیست. پس از اشکالات رفع شد. دلیل آخر ما تسالم اهل تحقیق، علماء و ادباء.

سوال و جواب

اگر گفته شود چه تسالمی است این همه اختلاف؟ جواب: تسالم اهل تحقیق و علماء و ادباء درباره مراجعه به لغت همه می گویند باید به لغت مراجعه کرد در این جهت اصلاً اختلافی وجود ندارد.

فرق سیره و تسالم

سیره با این تسالم چه فرق دارد؟ سیره جنبی عملی دارد و تسالم جنبه نظری دارد. مثلاً از اهل تحقیق سوال شود که این لفظ را معنایش را از کجا به دست بیاوریم؟ می گوید لغت، این می شود تسالم. سیره خود اهل تحقیق می روند عملاً از لغت نامه استفاده می کنند. تسالم که گفتیم اشکال اجماع از اساس منتفی شد. اجماعی که اشکال می کنید در صورتی است که اجماع باشد که خطر مدرکی بودن را دارد اما اگر تسالم شد دیگر شبهه مدرکی بودن ندارد. تسالم یعنی مسلّم بودن مسلّم یعنی اعتبار ثبت شده یعنی قابل انکار نیست و در قالب ضرورت قرار می گیرد. ادلّه کامل شد.

جمع بندی بحث حجیت قول لغوی ۹۴/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی بحث حجیت قول لغوی

با توفیق خدای متعال عنایت شد که بحث حجیت قول لغوی را مبسوط بررسی کنیم و در نهایت به این نتیجه برسیم که حجیت قول لغوی یک امر درست و مورد توافق و مورد عمل فقهاء است. حتی آن دسته از فقهاء که حجیت قول لغوی را تایید نمی کنند عملاً به قول لغوی مراجعه می کنند که نمونه ها زیاد و فراوان است.

نکته: نظر نهایی شیخ انصاری

در جمع بندی رأی نهایی شیخ انصاری حجیت قول لغوی است. می فرماید: «لکن الانصاف أن مراجعات الی اللغه لا تحصی» (۱) بعد از که ادله حجیت قول لغوی را نقد کردند در پایان متن دلیلی بر عدم حجیت قول لغوی ارائه نکردند فقط نسبت به اتفاق و نسبت به قول اهل خبره که تعرض کردند نقل هایی نسبت به اتفاق داشت و قول اهل خبره را هم رد نکردند در نهایت می فرماید: لکن الانصاف با همه این حرف ها انصاف این است که مراجعات به لغت و استفاده از لغت در فقه ما لا یحصی است قطع نظر از ادب و علوم دیگر. مثلاً درباره وطن، تمر، فاکهه، کنز، معدن، غوص موضوعاتی است که در فقه احکامی دارد و برای حدود و ثغور و خصوصیت های این موضوعات به لغت مراجعه می شود. و بعد می فرماید این مراجعات با اتفاقات مستفیضه، که منظور از آن اتفاق هایی است که درباره مراجعه به لغت اعلام شد. می فرماید: این مراجعات با آن اتفاقات مستفیضه کافی است در مطلب. درباره حجیت قول لغوی کفایت می کند. بنابراین رأی و نظر شیخ انصاری برابر با رأی قدماء بر این است که قول لغوی حجیت و اعتبار دارد. این واضح است چنانکه محقق نائینی که حجیت قول لغوی را انکار می کند این رأی شیخ را مورد نقد قرار می دهد. غرضم از ذکر این نکته این بود که رأی شیخ درباره حجیت قول لغوی قطعی و روشن است.

ص: ۲۳۲

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج۱، ص۷۶.

نظر محقق خراسانی

و اگر با یک دقت ها و ریزبینی های خاص مربوط به متن خود کفایه الاصول هم مراجعه کنیم در نهایت که محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه آنجا که بحث از فائده لغت مطرح می کند ضمن کلمات بسیار ظریف و اشارت ها اعلام می کند که برای قول لغوی اعتبارمّائی وجود دارد که می فرماید مراجعه به قول لغوی خالی از فائده نیست و ممکن است با مراجعه قطع به معنا حاصل بشود که این یک اشارت مّا است بعد می فرماید ممکن است ظهور از مراجعه به قول لغوی به دست بیاید. این همان اعتبار قول لغوی است منتها با سبک کفایه خیلی لطیف و ظریف. حجیت قول لغوی ثابت و مورد تایید قدماء و تصریح

شیخ انصاری. این مطلب کامل شد.

بحث اجماع و تعریف و اقسام

یکی از مهم ترین بحث هایی که بایـد حقّش اداء بشود و نکته هـای جدیـدی اضـافه بشود بحث اجماع است. اجماع را قـدماء سید مرتضـی و شـیخ طوسی تا علامه حلی به طور مستقل مطرح می کنند همچنین محقق حلی. ازکتاب ذریعه تا عدّه تا تهذیب الوصول و تـا معـارج الاـصول که کتـاب محقق حلی است. به طور مسـتقل معنای اجماع و ادله اعتبار اجماع و اقسام اجماع. اما متـاخرین یعنی صـاحب نظران اصول بعـد از تطور اجمـاع را مسـتقل بحث نکرده انـد بعـد از حجیت قول لغوی عنوان می شود اجمـاع منقول، اجمـاع منقول زیرمجموعه حجیت خبر بحث می شود. منتها چون اجماع است و اصول است پس از طرح عنوان بحث اجمـاع را مورد توجه قرار دادنـد. بر سـبک قـدمای اصـحاب اجمـاع مسـتقل بحث می شود. بحث اجماع، ۱. تعریف، ۲. جایگاه، ۳. سابقه تاریخی، ۴. اقسام، ۵. ادله اعتبار در این پنج فراز بحث می کنیم.

ص: ۲۳۳

تعریف اجماع

اجمـاع در لغت که معلـوم است مصـدر بـاب افعـال و مـادّه کلمه اش جمع کردن است و فراهـم کردن آراء. و امـا در اصـطلاح اصول توافق کلّ فقهاء درباره یک حکم شـرعی است. مسـتند کنیم محقق حلی قـدس الله نفسه الزکیه در کتاب معارج الاصول می فرمایـد: اجمـاع لغتـاً به معنی اتفـاق است و در اصـطلاح فقهاء عبارت است از اتفاق «من له اهلیه للفتوا». (۱) اتفاق نظر بین اهل فتوا. محقق قمی قـدس الله نفسه الزکیه کتاب قوانین جلد ۱ بحث اجماع می فرمایـد: اجماع در لغت به معنی اتفاق است و در اصـطلاح عبارت است از اتفاق خاص یعنی اتفاق علماء. به طور کلّ اجماع جمع شـدن و تراکم آراء فقهاء است. این تراکم آراء فقهـاء مراحـل دارد که برای تعریف یک موضوع موضوعات هم سـنخ و موضوعات مشابه ذکر بشود تعریف کامل تر می شود. پس از که گفته شـد اجمالاـ اجمـاع عبـارت است از تراکم آراء. تراکم آراء دارای مراحلی است از ابتـداء از حـدّاقل که شروع کنیم به این ترتیب است: ۱. شهرت، ۲. شهرت عظیمه، ۳. نفی خلاف، ۴. اجماع، ۵. تسالم، ۶. ضرورت.

سوال:

پاسـخ: حجیت ظواهر از مجموعه بحث امارات است که ظهور حجیت دارد. ولی بحث اصول ما یک عنوان کلی دارد حجـج و امارات و در ضـمن بحث ظهورات الفاظ کتاب و سـنت بعـد حجیت قول لغوی آمـد که از حجج و امارات می شود. بعد بحث اجماع می آیـد که این هم از حجج و امارات می شود یا نمی شود. می گفتیم تعریف اجماع که تراکم آراء بود به تعبیر شـهید صدر قدس الله نفسه الزکیه اوّلین مرحله شـهرت بود، منظور از شـهرت و اشتهار همان معنی عرفی آن در اصول به کار می رود یعنی یـک حکمی که پیش فقهـاء اشـتهار داشـته باشـد. اشـتهار عرفی است ولی اگر شـهرت یک حکم در حـدّی بود که یک حکم را اکـثریت تاییـد می کردنـد و مخـالفش در اقلیت بود این می شود شـهرت و اگر حکم در حـدی بود که اکثریت قـابل توجهی اکثریت عظیمی آن حکم را تایید کرد و در برابر آن رأی مخالف شاذ و نادر بود این شـهرت می شود شـهرت عظیمه. سوم نفی خلاـف، اگر یک حکمی را محققی ملاحظه کرد دیـد عـده ای از فقهاء موافقنـد و بعـد عـده ای را نتوانست بررسـی بکنـد اما خلافی در وادی تتبع دیده نشد اظهار نظر مخالفی ثبت نشده بود این گونه تراکم آراء گفته می شود نفی خلاف و به تعبیر محقق قمی به این تراکم آراء که یا نفی خلاف گفته می شود اجماع سکوتی. از اینکه بالاتر برود محقق و پژوهشگر تمام آراء صـاحبنظران را بررسـی بکنـد در یـک مسئله و به طور مشـخص توافق آراء صاحب نظران یعنی اهل فتوا را در یک حکم مشـخص به دست بیـاورد می شود اجمـاع. که می فرمایـد «مـا اجـد خلافـا فیه بـل الاجماع». و اما توافق آراء اگر اوج گرفت و واضـح شـد و روشن شد قطعی شد و در حد بالایی از تایید و اتفاق قرار گرفت هیچ گونه شـبهه ای مطرح نبود در این صورت گفته می شود تسـالم. تسـالم برگرفته از امر مسـلم است، یـک امر که مسـلم شـد به آن می گوییم تسالم. برمی خوریـد که می گویند ارسال مسـلم یا مسـلّمات مرسله اینها مشتقات تسالم است تسالم در اصطلاح فقهاء کم و بیش دیده شده اما سیدنا الاستا د قـدس الله نفسه الزکیه عنوان تسـالم را برجسـته سـازی کرده است امر مسـلم. از تسـالم و مسـلّم بودن یـک درجه بالاـتر برود ضرورت، منظور از ضـرورت این است که یـک حکم بـا اصـل مـذهب و دین گره خورده است. که نیازی به بحث و تحقیق و اختصاصی به عالم و غیر عالم ندارد.

۱- معارج الاصول، محقق حلی، ص۱۲۵.

فرق تسالم و ضرورت

فرق تسالم با ضرورت این است که تسالم اختصاص دارد به اهل فتوا و فقهاء بین این مجموعه است و ضرورت بین همه اهل علم می تواند به عنوان ضرورت باشد.

سه قسم ضرورت

ضرورت سه قسم است: ضرورت فقهی، ضرورت مذهبی و ضرورت دین. ضرورت فقه آن است که یک حکم بین محققین و مبتدئین واضح و روشن باشد می شود ضرورت فقه مثل اشتراط عدالت در امامت جماعت. و ضرورت مذهب آن است که یک امر واضح و مسلم باشد بین علماء، مجتهدین، مبتدئین و مقلّدین. مثل وجوب تقلید از مجتهد و ضرورت دین هم که معلوم است مثال معروفش اعداد فرائض یومیه از ضرورت دین بین فریقین است. با این توضیح معلوم شد که اجماع جایگاهش کجاست.

فرق اتفاق و اجماع

فرق اتفاق و اجماع چه می شود؟ از نظر لغت اجماع هم اتفاق است و اما اجماع اختصاص دارد به آراء فقهی و فقهاء. اتفاق مطلق توافق آراء است. بنابراین نسبت می شود اعم و اخص مطلق. و اما در اصطلاح فرق بین اجماع و اتفاق این است که اتفاق در امور عقلیه و غیر احکام است و اتفاق نظر بین اهل معقول و اتفاق نظر بین اصولیین را هم در بحث اصولی اصطلاحا اتفاق می گوییم نه اجماع، چون اجماع اختصاص دارد به اتفاق آراء نسبت به حکم.

سوال:

پاسخ: فرق بین ضروری و نظری در اصطلاح منطق و فقه، ضروری و نظری در منطق و فلسفه و اجتهادی یا استدلالی در فقه. در فقه ضرورت در برابر مفهوم و مطلبی قرار می گیرد که نیاز به استدلال دارد که به آن می گوییم امور اجتهادی. لذا آن احکامی که ضروری بود نیاز به فحص ندارد تقلید نمی خواهد اینها اجتهادی نیست. و ضروری در منطق و فلسفه آن است که تصورش برای تصدیقش کافی است و نظری آن است که برای تصدیقش باید دلیل اقامه کنید و واسطه در اثبات یا کبرای قیاس باید بیاورید تا نتیجه به دست بیاید.

سابقه تاریخی

جایگـاه تـاریخی اجمـاع بعضـی از محققین گفته انـد که از سـقیفه بنی صاعـده آمـده اصـرار هم دارنـد. ولی ما می گوییم که جایگاه اجماع در متون روایی از کلام ائمه استماع شده. بقیه بحث برای فردا.

بررسی اجماع ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اجماع

گفته شد که اجماع را مستقل بحث می کنند اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه فقط اجماع منقول را در ضمن حجیت خبر آورده است ولیکن در ضـمن بحث اجماع منقول بحث از حجیت اجماع بما هو اجماع هم به عمل می آید. ولی بهتر این اسـت که اجمـاع را به طور کامـل و دقیق بحث کنیم که بسـیار بحث مهمی است و مرکّز بحث شـدن آن لازم است. لـذا فرازهایی را عنوان کردیم ۱. تعریف اجمـاع که در بحث قبلی مفصّـل گفتیم که تراکم آراء از شـهرت و نفی خلاـف و اجمـاع و تسالم و ضرورت.

پیشینه اجماع

۲. سـابقه تـاریخی اجمـاع درباره اجماع در تاریـخ آنچه به نظر می رسـد این است که اجماع در زمان ائمه معصومین سـلام الله علیهم اجمعین مـورد تـوجه بـوده است. براسـاس نظر محققین اصول یـا براسـاس اصولی که در مکتب اهـل بیت بحث می شود اجماع مورد توجه و تحقق و ارزشمندی در زمان ائمه بوده است. شاهد بر این مدعا دو تا روایت داریم که به اجماع اشاره شده است و اجماع ذکر کرده است.

مقبوله عمر بن حنظله

روایت اول عمر بن حنظله است که محل استشـهاد ما آن قسمت از مقبوله است که امام می فرماید اگر دو نفر که حکم کردند برای شـما اگر یکی از آن دو تا حکمش مجمع علیه عنـد الاصـحاب بود به آن اخـذ کنید. این جمله را در پایان می فرماید که صریـح است «فان المجمع علیه لا ریب فیه»، (۱) آنچه است در این روایت به اجماع تصـریح شده. درباره این مقبوله گفته شده است که منظور از این مجمع شـهرت است، «مجمع علیه لا ریب فیه» با شـهرت قابل انطباق است. که گفته شـده است منظور از مجمع علیه شـهرت باشد. در هر صورت در این حدیث شـریف کلمه مجمع علیه با صـراحت و با وصف اجماع ذکر شده. «فان المجمع علیه لا ریب فیه»، شهرت که لا ریب فیه نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۷۶، ابواب صفات قاضی، ب۹، ح۱، ط اسلامیه.

روایت تحف العقول

مورد دوّم حدیثی است که امام موسی بن جعفر علیه الصلاه و السلام درباره سوال های هارون الرشید جواب هایی فرموده اند مفصل و مدارک مختلفی داشته باشد از جمله تحف العقول که ما درباره تحف العقول بحث کردیم و گفتیم اثری است پر نور از اقدمین اصحاب که ابن شعبه استاد شیخ مفید است. خودش از تابعین است. و حدیثی که در مکاسب نقل شده اشکال می کنند که اضطراب آنجا وجود دارد اضطراب را معنی کردیم و گفتیم که اضطرابی دیده نمی شود. ابن شعبه در تحف العقول از اعتباری برخوردار است ما الان اعلام نمی کنیم که اعتبارش در حد کامل الزیاره یا در حد تفسیر قمی است ولی کتاب معتبری است و یک اثر روایی بسیار ارزشمندی است. در بیانات امام کاظم آمده است «الامر الّذی لا اختلاف فیه هو اجماع الامه»، (۱) این بیان صریح نشان می دهد که سابقه تاریخی اجماع در کلام ائمه معصومین بوده است.

نظر بعضی از محققین درباره منشأ اجماع

اما بعضی از محققین می فرمایند سابقه اجماع از زمان خلافت ابوبکر است، سقیفه آمد هفت نفر جمع شدند خلافت ابوبکر را تصریح کردند و این شد منشأ اجماع. بعد از آن اسم اجماع به میان آمد. بنده تحقیق همه محققین را قدر و ارزش قائلم و مسلک حقیر این است به کسی حمله و هجمه ندارم و نمی گویم غلط است اشتباه است درست نگفته، اما تحقیقی که ما داشتیم از روایات شاهد آوردیم که اجماع در زمان معصوم در لسان روایات صریحاً ذکر شده است که ابهامی در آن نیست. اما آن اجماعی که در سقیفه صورت گرفت برای اینکه رفع اشکال بکنند در برابر قضیه غدیر آنچه که من برخوردم اوّل آن قضیه را شورا می گویند نه اجماع. و اما اجماع صحابه دارد ابناء عامه که الان در اقسام اجماع برایتان یادآور می شویم که ممکن است این جزء اقسام اجماع صحابه اعلام بکنیم.

۱- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ص۴۰۷.

اهمیت اجماع

فراز سوم اهمیت اجماع به هیچ تردید اجماع از ادله اربعه است. در این باره نیاز به ارائه مدرک هم نیست. در دید ابتدائی برخورده اید صاحب فصول و صاحب قوانین و صاحب معالم قدس الله انفسهم الزاکیات در ابتدای کتاب شان به ادله اربعه اشاره دارند که کتاب و سنت و اجماع. شبهه ای در این باره وجود ندارد بلکه این مطلب از ضروریات بحث اجتهادی است که ادله اربعه چهار تاست. تا زمان محقق قمی صاحب قوانین و تقریرات شیخ که می فرماید موضوع علم اصول همین ادله اربعه است حالا با وصف دلیلیت یا ذات ادله بحث جدایی است.

محقق خراسانی هم قواعد ممهده تعبیر می کند

یک سوالی پیش می آید که از محقق خراسانی به این طرف می گویند که موضوع علم اصول قواعد ممّهده در طریق استنباط احکام کلیه فرعیه است پس این ادله اربعه کجا رفت؟ ادله اربعه پایه و بنیاد برای استنباط است این کنار گذاشته شد، جوابش این است این قواعد ممّهده برگرفته از ادله اربعه است. ساختارسازی شده، ساختارهاست سامان داده شده ادله اربعه. کلّ قواعد ممّهده جانمایه اش همان ادله اربعه است.

عنوان کردن اجماع نزد متقدمین و متاخرین

اما درباره اهمیت اجماع که یکی از ستون اصلی معموره ادله اجتهاد است و در فقه استنادها در حد بسیار زیادی ملموس است که استدلال می شود به اجماع. فقط به عنوان نمونه کتاب خلاف شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه تحت عنوان «اجمعت الطائفه» یا «اجماع الطائفه» تعابیری دارد که در حد بی شماری به اجماع استناد می شود. پس از آن علامه حلی به عنوان نمونه کتاب تذکره مراجعه کنید «عند علمائنا اجمع». و همین طور محقق حلی در کتاب معتبر موارد عدیده ای بیشماری به اجماع تمسک می کنند. صاحب جواهر از متأخرین است کمتر صفحه ای و کمتر ورق از اوراق جواهر دیده شود که مسئله ای مطرح شده باشد و لفظ اجماع آنجا ذکر نشده باشد. «الاجماع بقسمیه و النصوص مستفیضه أو متواتره». اما از صاحبان مکتب اصولی مثل محقق نائینی و سیدنا الاستاد که اینها هم به اجماع تمسک کرده اند در کتب فقهی و بحث های فقهی سید الحکیم و سیدنا الاستاد در حدّ قابل توجهی اجماع استناد شده است. که برای شما گفتم تحقیق اصولی سیدنا الاستاد با استدلال فقهی شان درباره اجماع فرق می کند. در اصول به اجماع آنقدر دقت به عمل آورده اند و در فقه به اجماع استناد می کنند که می فرمایند ادله این را می گوید ولیکن اجماع یا شهرت عظیمه بر این است لذا باید طبق مشهور یا اجماع فتوا اعلام کرد.

دو مورد اجماع تعبدی از نظر سید الخوئی

و اما در اصول ایشان اعلام می کننـد که در سرتاسـر فقه دو مورد اجماع تعبـدی داریم بقیه اجماعات مدرکی است. مورد اول محرومیت ولـد الزنا از ارث که می فرمایـد فقط مـدرکش اجماع است و هیچ روایت و دلیل دیگری نداریم خلاف قاعده ارث هم است. و مورد دوم عبارت است از وضع میّت در قبر مستقبلاً که هیـچ روایت و دلیل دیگری نداریم. این فرمایش ایشان در اصول است، اما در فقه که می رسند به اجماع اعتماد می کنند و فتوایشان هم برابر با اجماعات است معمولاً. اما سید بروجردی قـدس الله نفسه الزکیه براساس سـند معتبری با دو تا واسـطه نقل می کنم که ایشان می فرماید هفتاد مورد در فقه مدرک اعتبار فقط اجماع است و چیز دیگری نیست. این مختصـری از اهمیت و جایگاه اجماع. یک جمله ای هم از سـیدنا الاسـتاد یادم آمد که ایشـان در همین بحث اجمـاع که مطلب را بحث می کنـد آخرش یک جمله می فرمایـد: «ولکن لا نتجرأ مخالفه للاجماع»، اجماع را اشکال می کنند پس از اشکالات می فرماید اما جرأت بر مخالفت بر اجماع ندارم.

چهار قسم اجماع

فراز چهارم اقسام اجماع: اجماع براساس اعتبارات متعدد تقسـیمات متعددی دارد. ۱. تقسیم اجماع به اعتبار تحقق آن در ظرف زمـان که این تقسـیم تقسیم معروفی است بین قـدماء و متـاخرین که عبـارت است از انقسـام اجمـاع به اجماع محصل و اجماع منقول. اگر اجمـاع به آن معنـایی که گفتیم اتفـاق نظر بین کـلّ فقهـاء در یـک عصـر برای یـک محقق حاصل شود می گویند اجمـاع محصـل اما اگر اتفاق نظر بین فقهاء در عصـر قبلی باشـد و آن اتفاق نقل شود به آن اتفاق نظر فقهاء می گوینـد اجماع منقول. ۲. تقسـیم اجماع به اعتبار اسـتقلال و عـدم اسـتقلال آن. اگر اجماع مسـتقل بود یعنی هیـچ مدرک همسو نداشت یک قسـمی از اجماع می شود و اگر مدرک همسو از نقل یا دلیل عقلی داشت قسم دیگر می شود که به این اعتبار اجماع را تقسیم کرده اند به اجماع تعبدی و اجماع مدرکی. بنابراین این دو قسم اجماع که مدرکی و تعبدی باشد نفوذ می کند به آن دو قسـم اوّل که محصـل و منقول بود. در نتیجه می شود اجماع چهار قسم. محصل دو قسم دارد مـدرکی و تعبـدی، منقول هم دو قسـم مدرکی و تعبدی. نکته ای که بسیار ظریف بود و آن این است که این تقسیم دوم مدرکی و تعبدی بعد از تطور اصول صورت گرفته و قبـل از تطور اصول فقهاء فقط دو قسم اجماع داشـته انـد محصل و منقول. شاهـد این مـدعا جواهر را مطالعه کنیـد که الاجماع بقسـمیه و النصوص مستفیضه، کنارش می آید، پس اجماع مدرکی در اصـطلاح نبوده. مدرک ها را با خود اجماع با هم ذکر می کنند. الان اگر دیدید اجماع صاحب جواهر مدرکی است حق اشکال ندارید چون در زمان صاحب جواهر اجماع مـدرکی وجود نداشت. و اجماع مدرکی پس از تطور اصول آمد، تطور هم که زمان شیـخ انصاری است. و برجسـته تر و دقیق تر در مکتب اصولی محقق نائینی و مکتب اصولی سـیدنا الاسـتاد به ثبت رسـید اجماع مـدرکی و اجماع تعبـدی. که می گوید اجمـاع اگر مـدرکی داشت همسو اجماع نیست مـدرکی است بایـد به آن مـدرک مراجعه کرد اگر مـدرک درست بود حکم مسـتند به آن مـدرک می شود و اگر مـدرک درست نبود از این توافق آراء بایـد رفع یـد کرد. و اجمـاعی که اعتبار دارد فقط اجماع تعبـدی است که اجماع محض است. این را ان شاء الله در فرازهای بعدی که بررسـی مدارک اعتبار اجماع را ان شاء الله مورد توجه قرار می دهیم مفصل بحث می کنیم.

سوال: صاحب کفایه هم اجماع مدرکی را قبول ندارد؟

پاسخ: صاحب کفایه تصریح به اجماع مدرکی و تعبدی ندارد در تحلیل از شیخ انصاری و صاحب کفایه اجماع مدرکی و تعبدی سر زده، محقق نائینی و سیدنا الاستاد برجسته سازی کرده اند. ۳. تقسیم اجماع به اعتبار مجمعین، که در قوانین الاصول و در تهذیب الاصول آمده است. و اجماع به اعتبار مجمعین در عده و ذریعه هم آمده. اجماع به اعتبار مجمعین دارای چهار قسم است: ۱. اجماع امت اسلام، ۲. اجماع مومنین، ۳. اجماع صحابه، ۴. اجماع اهل البیت. اگر مومنین را جدای از فقهاء بگیریم می شود پنج قسم و الا چهار قسم است. همه این اقسام ان شاء الله بررسی می شود که کدام یکی دارای اعتبار است و کدام یکی دارای اعتبار نیست. ۴. تقسیم اجماع به اعتبار کیفیت تحقق اجماع، به این اعتبار اجماع تقسیم می شود به اجماع قولی و اجماع عملی و اجماع محقق و اجماع مرکّب. اجماع قولی این است که فقهاء همه اظهار نظر می کنند درباره یک حکمی می شود اجماع قولی که قدر متیقن از اجماع همین است. ۲. اجماع عملی که این اجماع عملی در حقیقت مساوی است با سیره فقهاء که به سیره فقهاء اجماع عملی هم اطلاق می شود. ۳. اجماع محقق با دو تا خصوصیت است یکی اش این است که خود شخص محقق اجماع را مورد تحقیق بدهد و برایش ثابت بشود همه فقهاء توافق کامل علی التحقیق برای محقق ثابت شود. محصل فرق داشت چون محصل می تواند محقق باشد و می تواند فقیه در عصر این فقیه اجماع را بررسی کرده است و در همان زمان توافق حاصل است و این شخص خود این محقق این کار را انجام نداده. و اما اجماع مرکب که کلّ فقهاء به دو دسته می شوند مثلا می گویند یا نماز جمعه در زمان غیبت واجب است یک دسته می گویند نماز جمعه در زمان غیبت حرام است جایز نیست. اگر به وجوب و حرام کلّ فقهاء رأی دادند به عنوان دو دسته یک دسته بگویند واجب و دسته دیگر بگویند حرام، مفاد اجماع نفی قول به فصل است یعنی قول سوم منتفی است دیگر مباح و مستحب نیست. ۵. اجماع به اعتبار متعلق که در تاریخ اجماع تعلق می گیرد به طور عمده به احکام فقهی و احکام حکومتی. اجماع درباره احکام فقهی می شود فقهی محض و درباره احکام حکومتی می شود اجماع در احکام سیاسی. این را به این جهت مطرح می کنیم که مسئله خلافت و امامت یکی از مسائلی است که در قلمرو اجماع در تاریخ بحث شده است. اجماعی که متعلق به خلافت و امامت باشد اجماعی است در مسائل سیاسی. بقیه اجماعات متعلق است به احکام فقهی. پنج تقسیم برای اجماع گفته شد.

ص: ۲۴۰

ادله اعتبار اجماع ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله اعتبار اجماع

اصل اجماع و حجیت و اعتبارش گفته شد که محل وفاق است و اشکالی در اصل اعتبار اجماع وجود ندارد. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اتفق المتکلمون و الفقهاء باسرهم علی اختلاف طوائفهم بأن الاجماع حجه»، (۱) تمامی متکلمین و همه فقهاء با اختلاف مسلک ها و مشرب ها متفق القول می گویند اجماع حجت است. بعد از که به طور اجمال گفته شد که اجماع حجت است وارد استدلال و بحث تفصیلی می شویم. درباره اجماع نخست رأی فریقین مناسب است که مطرح بشود.

ادله عامه بر اعتبار اجماع

ابناء درباره اعتبار اجماع ادله ای اقامه کرده اند که از این قرار است: این ادله در کتاب های الرساله للشافعی، المحصول برای فخر رازی، المستصفی برای غزالی، اول بحث اجماع و همین طور منابع زیادی ادله ای برای اجماع اقامه کرده اند. مدعایشان این است که اجماع امت معتبر است و اختلافی که دارند این است که مالک می گوید اجماع اهل مدینه معتبر است و بقیه می گویند اجماع امت معتبر است. اما دلیلی که مشترکاً هم فقهای ابناء عامه هم مفسرین اقامه کرده اند عبارت است از آیه «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا» (۲) این آیه را هم محققین و به طور عمده امام شافعی در کتاب الرساله گفته است که این آیه دلالت دارد بر حجیت اجماع امت. و فخر رازی هم در تفسیر این آیه و زمخشری در کشاف که می گوید این آیه دلالت دارد بر حجیت اجماع، فخر رازی می گوید که شافعی به این آیه استناد کرده است درباره حجیت اجماع. (۳)

۱- العده، شیخ طوسی، ص۶۰۱.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۱۵.

۳- تفسیر کبیر، فخر رازی، ج۱۱، ص۲۱۹.

عمده دلیل عامه

عمده ترین دلیل به طور کلّ از آیات عند ابناء العامه همین آیه است. البته دو آیه دیگری هم مورد استناد قرار می دهد که اشاره می کنیم، دلالت آن آیات بسیار بعید است که حجیت اجماع را پوشش بدهد. لذا عمده ترین استناد به همین آیه است به این شرح که محل استشهاد در این جمله است «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» آنهایی که بی راهه می روند، آنهایی که با پیامبر مخالفت می کنند و متابعت می کنند غیر سبیل مومنین را، جزایشان جهنم است. سبیل مومنین اطلاق دارد یعنی آنچه را که

مومنین انتخاب و اختیار کرده است که انتخاب مومنین همان اجماع مومنین است. کسی که راه و رسم مومنین مخالفت کند و متابعت نکند مخالفت اجماع است و عقاب شدیدی دارد. فهمی است که امام شافعی داشته و محققین ابناء عامه هم این را پذیرفته اند. این دلیل اول. در ادامه به دو آیه دیگر هم استناد شده است آیه ۱۴۳ سوره بقره «جَعَلْنَاکُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (۱) امت را وسط تعبیر کرده است، خدای متعال امت را امت وسط که منظور از وسط عدل، امت عادل و عدولند و دارای عدالتند همان طوری که در شهادت قول عادل قابل متابعت است و در مقام قضاء لازم الاتباع است امت هم که عدول بود حرف شان، کلام شان، رأی شان لازم الاطاعه است باید از امت اتباع بشود که عدولند. و اما آیه سوم در سوره آل عمران «کُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ»، (۲) در اینجا هم بهترین امت معرفی شده است و آن امتی که بهترین امت از سوی خدای متعال معرّفی شده است امت اسلام است، امتی که پیروان پیامبر اعظم است، این امت سزاوار است که متابعت بشود و مخالفت با این امت جایز نیست و این می شود دلیل برای اعتبار اجماع امت. از آیات قرآن همین سه تا آیه مورد استناد قرار گرفته است

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۴۳.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۱۱۰.

اما سنت

اما از سنت حدیث معروف «لا تجتمع امتی علی الخطأ» این حدیث معروف است که علامه حلی می فرماید این حدیث از طرق ابناء عامه در حد متواتر اعلام شده است و غزالی در کتاب المستصفی می فرماید این حدیث با اختلافات یسیری در حد بالایی نقل شده است، سنن ابن ماجه، سنن ترمذی، سنن ابی داود و سنن قطبی اکثریت جوامع روایی ابناء عامه این روایت را دارند. اما طبق تتبع ابتدائی در صحیحین نیامده صحیح مسلم و صحیح بخاری نیامده منتها سنن ابن ماجه که کمتر از صحیحین در بین ابنـاء عامه نیست آمـده است. این روایت از طریق ابناء عامه به انـدازه وافری به نقل رسیده است و اگر ادعای تواتر بکننـد بعید نباشـد. امـا دلالـت، گفته می شود که دلالـت این روایت بر اجمـاع بهترین دلالت است. «لا تجتمع امتی علی الخطأ» کلمه جمع مـاده صـیغه «تجتمع» است که می شود مـاده اجمـاع. یعنی جمع نمی شود اجمـاع نمی کنـد امت من بر خطـا. یعنی اجماع شان همیشه بر حقّ است و درست است. براسـاس این دلیل اعلام می کنیم که اجماع امت اعتبار و حجیت دارد. و از این دلیل اعلام می کننـد چنانکه غزالی تصـریح می کند که این روایت عصـمت امت را اعلام می دارد. کلمه بسـیار سـنگینی است چون ابناء عامه قائل به عصمت نیستند ائمه مذاهب را که اصلاً معصوم نمی دانند پیامبر را هم در حین اخذ وحی و تبلیغ معصوم می دانند برای کسـی عصـمت قائل نیسـتند و کلمه سـنگینی است که گفته می شود خطا از امت سرنمی زند. امت دارای عصـمت است یعنی امت از یک پیامبر بالاتر است، قائل به عصـمت انبیاء به طور کلّ نیسـتند اما امت دارای عصمت است، کلمه بسیار سنگین است. این ما حصل استدلال ابناء عامه بود.

ص: ۲۴۳

اشکالات وارده بر این ادله

سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب الذریعه و شیخ طوسی در کتاب عده این ادله را ذکر کرده اند و به طور مفصل و مبسوط بررسی کرده اند. که شیخ طوسی حدود هفت و هشت مورد اشکال بر استدلال به این آیه دارد. با استفاده از بیانات این دو علمین تاریخ و با اضافاتی خلاصه نقدها از این قرار است در آیه اول کلماتی که آمده است «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» اشکال کرده اند و نقد دارند این دو علم که منظور از سبیل چه باشد؟ اطلاق ندارد بلکه سبیل به مورد خاص و به مصداق واحدی بهتر صدق می کند تا به کلّ سبیل. بنابراین سید می گوید سبیل اینجا اجمال دارد به لفظی که اجمال دارد نمی شود مدعا را اثبات کرد، از کلمه سبیل اجماع استفاده نمی شود. نکته دومی که اشکال می کنند که منظور از مومنین چه مومنینی باشد، ممکن است مومنینی باشند که در درجه اول از ایمان قرار داشته باشند یعنی اهل بیت. و مومنین هم معنایش در این آیه مشخص نیست مطلق مومنین اگر باشد که تحققش مشکل است با اجماع یک اصل صدق نمی کند سبیل مطلق مومنین از ابتداء تا ابد و این یک مطلبی است که با واقعیت تطبیق نمی کند. مضافا بر اینکه تحققش کار مشکلی است، سبیل مومنین را پیدا کنید آن سبیلی که مومنین از آغاز تا ابد آن سبیل را دارند با اجماع تطبیق نمی کند. مضافا بر اینکه آیه قرآن صدر و ذیلی دارد که از آن معلوم می شود که این سبیل سبیل هدایت است. سبیل اسلام و اتباع از نبوت است. چنانکه در صدر آیه آمده است «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ» بهترین قرینه، قرینه در حدی است که اگر مشاقّه رسول را که صریح است کنار بگذارید سبیل را به اجماع تطبیق کنید صدر و وسط آیه با هم نمی خواند. «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ»کسی که با پیامبر مشاقّه کند و عناد کند بعد از که پیامبری اش ثابت شده است «بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» منظور از غیر هم خود غیر است معنای الا نیست، و متابعت کند راه دیگری را که مخالفت رسول می شود. «و یتبع» در حقیقت تفسیر است برای «یشاقق». «من یشاقق الرسول» که «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» که مومنین از رسول متابعت می کردند. مخالفت کند و متابعت کند غیر راه مومنین را راه کفار را این آیه ظهورش بلکه نزدیک به صریح است «نولی ما تولی» این را قرار می دهیم آنچه را که دوست دارند یعنی اصنام و اوثان بروند به طرف اوثان خودشان و جزای اینها چه می شود «وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرا»این مال کفر است. با مخالفت اجماع «نصله جهنم» مطابقت نمی کند و اگر سبیل را اجماع بگیریم صدر و ذیل آیه با هم همخوانی نمی کنند. بنابراین منظور از «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ» که معلوم است و منظور از «یتبع غیر سبیل المومنین» همان شرح مخالفت رسول است که از جاده اسلام برود بیرون و برود به عبادت اوثان اینها مستحقّ جهنم اند چون دیگر قاصر نیستند «بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى» بعد از که پیامبری روشن شده است. بنابراین دلالت این آیه را با اضافاتی که داشتیم فهمیدیم که اصلا به هیچ وجه دلالت بر اجماع ندارد. مضافا بر این علامه حلی قدس الله نفسه الزکیه ادله ابناء عامه همین سه تا آیه و همین حدیث را نقل می کند آنگاه می فرماید این آیه درباره سبیل اطلاق ندارد تا بگوییم سبیل شامل اجماع هم می شود بلکه در خود آیه قرینه داریم که می فرماید: «بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى» عنی بعد از که نبوّت با دلیل روشن شد وانگهی اگر «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»یعنی غیر دلیل را، خلاف دلیل حرکت کند، این سبیل با دلیل هم لغتاً همخوانی دارد هر دو طریق و راهنماست مسیر و طریق در جهت وصول به مقصد است و هم قرینه در خود آیه که «تبیّن له» که یعنی بر اساس دلیل و دلالت، اگر این کار را بکند «نوله ما تولی» عذاب جهنم را دارد. معنا این می شود که سبیل یعنی آن راه آن روش مومنین که روش قبولی منطق و دلیل است اگر قبول منطق و دلیل نکنند لجاجت و عصبیت بکار ببرند با رسول اعظم مشاقه کنند اینها اهل جهنم اند. و اگر منظور از سبیل اینجا اجماع در نظر گرفته شود خلاف طریقه مومنین در می آید نقض می شود سبیل مومنین اگر اجماع باشد نقض طریق

مومنین است. چون طریق مومنین طریق استدلال است، طریق مومنین قبولی نبوت و امامت و احکام براساس دلیل است. و بعد هم در نهایت می فرماید: منظور از مومنین معلوم نیست در آیه که بخش خاصی از مومنین هستند یا همه مومنین اگر همه مومنین باشد که اشکال پیش می آید که همه مومنین اهلیت برای اجماع ندارند، اجماع اهل نظر است. مومنینی که فقط به لا اله الا الله و شهادتین و شهادت ثالثه بر مسلک ما ایمانشان کامل بشود قسمتی از بی سواد هستند اینها اهل اجماع نیستند. و اگر مومنین خاص باشد باید تعیین بشود. و اگر بگویید که از سوی شرع مومنینی که اهلیت دارند تعیین شده اند آن مومنینی که به طور خاص قدر متیقن تعیین شده اند آنها ائمه آل البیت هستند. پس دلالت این آیه بر مطلوب تمام نیست. و اما آیه دوم و سوم که آیه دوم گفتیم امت وسط یعنی عدول و حرف عادل لازم الاتباع است. اولاً- می فرماید که التزام به این امر خلاف وجدان است برای اینکه کلّ امت مسلمان قطعاً عادل نیست بعضی هایشان فسقه هستند فجره هستند خود پیامبر در عصر خودش شلاق می زده و حد جاری می کرده. و همین طور عصر خلفاء و ائمه. پس کلّ امت اصلاً عدول نیستند معلوم می شود که منظور از این وسط عدل به معنای دیگر باشد، در مقایسه با امت ها این امت امتی است که اهل اعتدالند اهل تفریط و افراط نیستند و این در مجموع به هر معنایی که در نظر بگیریم وصفی است برای امت ربطی به اجماع ندارد. اگر بخواهیم بدون ارتباط مستقیم چیزی را به چیزی مربوط بکنیم دیگر نامربوط چیزی باقی نمی ماند همه با هم مربوطند. ولی ربط باید مستقیم باشد به دلالات باشد مطابقی تضمنی التزامی، این آیه نه مطابقتاً نه تضمناً ونه التزاماً دلالت بر حجیت اجماع ندارد. آیه سوم که کنتم خیر أمه اخرجت للناس، این «خیر امه» که گفته است به معنای واقعی کلمه «خیر امه» با وصف «اخرجت للناس» و با وصف «تامرون بالمعروف»، سه تا نکته دارد. تمام امت نیست امت به یک فرد و یک گروه هم صدق می کند. «کان ابراهیم امه» حضرت ابراهیم یک امت بود و امت از کلماتی است که به یک فرد و یک گروه و همه اطلاق می شود. بنابراین اگر منظور از امت کلّ امت باشد که همان اشکالی که گفتیم اولاً اجماع شان از صدر تا ذیل از بدو تا ختم کار مشکلی است و ثانیا اگر همه را بگوییم بر خطا جمع نمی شود خلاف واقع است و اگر بعض بگوییم تعیین می خواهد. بنابراین ما برای این امت نیاز داریم قرینه پیدا کنیم که منظور از این امت است کدام امت است که قرینه داریم داخلی و خارجی. اما قرینه داخلی «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» قیام کرد «لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ» برای امر به معروف و نهی از منکر، این امتی که قیام کرد برای امر به معروف و نهی از منکر، «ارید أن آمر بالمعروف و انهی عن المنکر» از کلام سید الشهداء است، «اخرجت للناس» امام حسین است. قرینه داخلی، قرینه خارجی روایت، کتاب تفسیر نور الثقلین تفسیر این آیه روایاتی آمده است که منظور از این «خیر امه» با این خصوصیات سید الشهداء سلام الله تعالی علیه است و علی الاقل این خیر امه ارتباط به اجماع ندارد دلیل برای اجماع نمی شود. ما با توجیه مان توانستیم معنایی برای خیر امه پیدا بکنیم اما استناد به این آیه در جهت اعتبار اجماع به هیچ وجه راهی ندارد. اما نسبت به حدیث «لا تجتمع امتی علی الخطأ» که روی این حدیث بیشتر توجه می کنند ان شاء الله جلسه فردا.

بررس ادلّه اجماع از طرق ابناء عامه ۹۴/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادلّه اجماع از طریق ابناء عامه

گفته شد که تمسک کرده اند به آیه «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ» که آن آیه بررسی شد گفتیم که از این آیه معنی اجماع استفاده نمی شود چه رسد اینکه دلیل بر حجیت اجماع باشد. رسیدیم به دلیل دوم شان که عبارت است از حدیث معروف «لا تجتمع امتی علی الخطا» این حدیث معروف را به منابع مختلفی نقل کرده اند سند از سنخ آحاد است ولی ذکر در حدّ زیاد، یک شبهه ای است که دقّت کنید. بنابراین گفته اند که این خبر در حد تواتر است. سنن های مختلف، مسند ها جوامع روایی به طور متعدد این حدیث را نقل کرده اند در حدّ قابل توجهی اما طریق متعدد نیست، ذکر متعدد است. اعلام می شود که حدیث متواتر است و دلالتش هم بر مطلوب از این قرار است که امت بر خطا جمع نمی شود یعنی اجماع، اجماع که باب افعال است و افتعال آن می شود اجتماع، از یک بابند این اجتماع یعنی اجماع، اجماع امت خطاناپذیر است بنابراین اعتبار دارد اعتبار قطعی و این حدیث نتیجه اش این می شود که امت بما هی امت اگر اجماع بکنند قطعاً اجماع شان درست است و ثواب است و خطائی نیست. در نتیجه با آن سند متواتر و با آن اعلام تواتر در سند و وجه دلالت هم به این صورت نتیجه این می شود که دلیل بر اعتبار حجیت اجماع این حدیث نبوی متواتر است.

اما نقد دلیل دوم

اما نقد و بررسی به این حدیث: سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه کتاب ذریعه و شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه کتاب عده هر دو ردود و اجوبه ای دارند که خلاصه فرمایش سید این است که حدیث دارای دو کلمه است که از مفردات این حدیث است و قابل توجه. کلمه اوّل از مفردات حدیث کلمه امت، «لا تجتمع امتی»، منظور از امت چه باشد، ابهام و اجمال دارد. تمامی امت من البدو الی الختم از صدر اسلام تا پایان دنیا امت این باشد، اگر این باشد که اوّلاً ممکن نیست اجتماع شان بر حسب واقع و براساس حکم عقل. عقلا قابل احصاء نیست واقعا از بدو رسالت تا پایان دنیا که گفته می شود پنج میلیارد سال نوری تخمین می شود امکان ندارد. اولاً که امکان ندارد و ثانیا اگر امکان داشته باشد منظور از امت کلّ امت باشد با مدعای شما تطبیق نمی کند، مدعای ابناء عامه این است که اجماع امت در هر عصری. و ثانیاً اگر بگوییم منظور از امت امت یک عصر است یا امت خاصی است یا مومنین از مومن اند دلیل می خواهد که ندارید. پس خود این کلمه گویا نیست، این کلمه ابهام دارد. کلمه دوم الخطأ، خطأ چه باشد؟ یک نکره است، همه خطاها اصلاً خطائی وجود ندارد که برای همه افراد که این می شود عصمت برای همه و شما خودتان ملتزم به عصمت انبیاء نیستید چه رسد عصمت کلّ امت. و اگر بعضی از امت باشد که شما به عصمت آن اعتماد داشته باشید باید پیدا کنید. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امت که ابهام دارد و روایتی که «لا تجتمع امتی علی الخطأ» می فرماید گویا عصمت را برای امت اعلام می کند و این امتی که عصمت داشته باشد باید ائمه آل البیت باشد. که محقق قمی می فرماید: حدیثی که اینها آورده اند فقط با مبنای مذهب اهل بیت تطبیق می کند «لا تجتمع امتی علی الخطأ» یعنی معصوم در آن است. توجیه دیگری ندارد فقط با روش و منهج فقهای اهل بیت تطبیق می کند. ادامه فرمایش شیخ با اضافات و توضیحات از این قرار است که روایت خبر واحد است اعتبار سندی

ندارد، و اگر حجیت برای اجماع ثابت بشود باید به واسطه دلیل قطعی باشد. این دلیل قطعی نیست. خودش اعتبار ضعیفی دارد نمی تواند برای اجماعی که یکی از ادله اربعه است اعتبار ثابت کند. (۱)

ص: ۲۴۵

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۳۶۲.

فرق بین ذکر کثیر و طرق کثیر

اگر می گویید که نقل زیاد شده است، جواب: ذکر زیاد شده است ثبت زیاد شده است بروید مراجعه کنید طریق متعدد نیست. فرق است بین ذکر حدیث در منابع کثیر و ورود حدیث از طرق کثیر. تواتر آن است که از طرق کثیر وارد بشود نه اینکه در منابع کثیر ذکر بشود. تواتری درکار نیست. مضافا بر این، این حدیث یک متن ندارد سه تا متن آمده. ترمذی همین متن را نقل می کند «لاـ تجتمع امتی علی الخطأ» ابن ماجه قزوینی متن دیگری را نقل می کند «لن تجتموا علی الضلاله» از گذشته خبر می دهد دلیل بر اجماع نمی شود و نفی خطاء نیست و نفی ضلالت است این اصلًا با اجماع ارتباط ندارد بلکه مربوط به هدایت و ضلالت است. امت امت هدایت است نه امت ضلالت. ربطی به اجماع ندارد. متن سوم این است که می گوید «ان الله لا یجمّع امتی علی الخطا»، خبر از آینده می دهد در مجموع با این اختلاف در متن و با این دلالت های مختلف و متشتّت مطلبی که مورد ادعاء است استفاده نمی شود. ۱. عدم اجتماع در گذشته بر ضلالت، ۲. عدم اجتماع بر خطا، ۳. خداوند امت را بر خطأ جمع نمی کند. خبر از لطف خدا می دهد ربطی به اجماع ندارد. با این مدالیل مختلف و متون متشتّت چیزی در جهت اثبات مدعا به دست نمی آید. مضافا بر این که متن بسیار معروف شان این بود که «لا تجتمع امتی علی الخطا» به این کلمه «تجتمع» دقت کنید کلمه «تجتمع» فرق دارد با اجماع. اجماع گفتیم که اتفاق آراء است نه تجمع ابدان، «لا تجتمع» یعنی ظهور دارد بر اینکه جمع بالابدان نمی شود بر خطا که جهتش جمع در قضیه غدیر است. «لاـ تجتمع امتی علی الخطا» اجماع اتفاق آراء بود، نتیجه اتفاق آراء می شد اجماع آراء، «اجماع الآراء تجتمع الابدان» نیست. اصلًا این «تجتمع» ظهورش پیداست که در جمع شدن ابدان است یا مجموعه ای از مسلمان ها اگر یک جا جمع بشوند این جمعیّت کثیری از مسلمان ها که به عنوان یک امت به حساب بیاید جمع شوند اینها بر خطا جمع نمی شوند که مثال بارزش هم جمع شدن مراسم عید غدیر است. با این توضیحاتی که داده شد حدیث «لا تجتمع امتی علی الخطأ» به هیچ وجه اعتبار اصلی که ندارد دلالتش کامل نیست و استناد به این حدیث در جهت اثبات اعتبار برای اجماع به نتیجه نرسید.

ص: ۲۴۶

سه مسلک عامه و نقد آنها

نها

در مجموع شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه مسالک ابناء عامه را از منابع مختلف المحصور، المتصفی، المنقول، الاحقان از همه این منابع اعلام می کنـد که سه مسـلک دارنـد ابناء عامه: مسـلک اول که مسـلک ابی داود اصـفهانی است که از روسای ظـاهریّه است می گویـد اجمـاع اصـحاب اعتبار دارد. مسـلک دوم مسـلک مالک است که می گویـد اجماع اهل مـدینه اعتبار دارد، مـدینه «تزیل الخبث» می گویـد خود مـدینه یا اهل مدینه خبث و خباثت را ازاله می کند و از آن حدیث یا از آن ضـرب المثـل این مطلب را به دست می آورنـد که اجمـاع اهـل مـدینه اعتبـار دارد. مسـلک سوم اجماع علمای یک عصـر که مجتمع بشونـد دارای اعتبار است. اما نقد و بررسـی که به عمل آورده اند شاید بهترین و مختصـرترین نقد در این باره بیان علامه حلی که می فرمایـد: اگر منظور از اصـحاب کـلّ اصـحاب باشـد که قطعـاً درست ا ست امیرالمومنین اوّل الاصـحاب و افضـلهم ولی واقعیت این است که در اجماعـات مـدعی از سوی ابنـاء عامه اتباع اهل بیت و خود اهل بیت اشتراک نداشـتند. و اگر اصـحاب کامل نباشد بعضـی از اصـحاب باشـند که خودشان می گویند مثل هفت نفر سقیفه به هیچ وجه و از هیچ ناحیه ای اعتبار ندارد نه تجمّع امت است و نه از اهـل بیت است و نه کـلّ اصـحاب است، دلیـل اعتبـار نـدارد. و همین طور اهل مـدینه منظور از اهل مدینه کلّ اهل باشد که اهل اجماع نیسـتند عوام و جاهلند. اگر علماء و اصحاب باشد کلّ الاصحاب است فهو المطلوب، بعض الاصـحاب است لا اعتبار له. در این رابطه می فرماید: اجماع هر عصـر اعتبار و حجیت دارد. اجماع علمای هر عصر که اعتبار و حجیت دارد ادعـائی است تـا حـدودی مقبول که بـا ساختـار اجمـاع تطبیق می کنـد. منتهـا این اجماع شـکلش اجماع است که فقهای یک عصر اجماع بکنند به طول کامل درست است. اما باید دقت کرد که رمز اصلی درباره اعتبار این اجماع چیست؟ بر مسـلک شـما اعتبـار ثـابت نمی شود. شـما می گفتیـد آیه قرآن و روایت، آیه قرآن و روایت دلالـتش کامل نیست. پس اصـل شـاکله تـا حـدودی درست است که شـاکله اجماع است اما دلیل اعتبار کامل نبود. فرمایش محقق قمی می شود که حـدیث یا شاکله ما را هدایت می کند به جایی که مطابق باشد با مسـلک فقهای اهل بیت. اما در ادامه بحث صـحبت از اجماع اهل البیت به میـان می آیـد که در اقسام گفته بودم. اجماع اهل البیت بین ابناء عامه در کتب اصولی عامه بسـیار برجسـته و حساس مطرح است. مـا به اجمـاع اهـل بیت تقریبـاً در حـد قابل توجهی بحث و بررسـی یا ذکر و اسـتناد نـداریم ولی ابناء عامه کتاب احکام آمـدی که یکی از بهترین کتب اصولی ابنـاء عـامه است و من تقریبا مثل آن در عامه ندیـدم کتاب فقهی ابناء عامه مثل المغنی که بهتر از مغنی دیـده نمی شود و در اصول بهتر از الاحکـام که بسـیار مسـتند و گویا با نجفی ها هم ارتباطی داشـته است. این کتاب مثلاً قیاس را ما اینجا دیـدیم در آنجا که مراجعه کردیم قیاس را که بحث می کننـد تقریباً با تنقیـح مناط تطبیق می کند، بسـیار دقیق. همان جا برخوردم که به اجماع اهل بیت اشکال می کند. چون اجماع اهل بیت که درست بشود خلافت از اساس منتفی است. دیگر خودشان به شـهادت تاریـخ اعتراف دارند که اهل بیت اجماعاً بر خلاف نصّ ابی بکر در سـقیفه بوده است. اما علامه حلی که در کتاب هایش هم پیـداست که در عصـر علامه حلی و حله و بغداد آن روز معرکه الآراء بوده است علمای قـدر ابناء عامه در آن روزگار بوده اند و علامه حلی با محقق حلی هم بحث شان که با آنها است بحث و مشاجرات از نزدیک در جریـان بوده است. علامه حلی در تهـذیب الاصول می فرمایـد: اما اجماع اهل البیت اعتبارش قطعی است براساس آیه قرآن «إِنَّمَـا یُرِیـدُ اللَّهُ لِیُـذْهِبَ عَنکُمُ الرِّجْسَ أَهْـلَ الْبَیْتِ»، خطـأ و خلاـف از مصـادیق رجس می شود و باطل می شود، خداونـد همه

شبهات باطل و همه انحرافات امکانی را از اهل بیت و از شأن اهل بیت دور ساخته است. در دلالت آیه که اشکالی نیست و در معنای رجس هم شبهه ای نیست. اگر اشکال بشود به اصطلاح که اهل بیت ازواج هم هستند ازواج معصوم نبودند بنابراین این آیه صدر و ذیلش با هم تطبیق نمی کند و به مشکل برمی خورد. جوابش را علامه حلی داده است که در آیه که ازواج آمده ضمیر ازواج مونث آمده در اهل بیت ضمیر مذکر آمده مخصوصاً اهل بیت است. از ضمائر پیداست که ازواج به این محدوده نیست. مضافا بر این در منابع معتبر خودتان هم آمده است که اهل بیت همین خمسه طیبه است.

ص: ۲۴۷

آیه تطهیر سوال مقدر است

یک نکته دیگر و آن این است که در آیه تطهیر سوره احزاب قبل از «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ» خطاب به ازواج است، آیه تطهیر که گفته می شود دوباره شروع می شود خطاب به ازواج، مخاطب می شود زنان پیامبر. این وسط اهل بیت آمده سرّش یک جمله معترضه است جمله معترضه دفت و دخل مقدر است صحبت از ازواج بود و معلوم بود که لحن خطاب عصمتی در کار نبود، توصیه بود تذکرات بود، مثل زن های دیگر نیستید حواس تان جمع باشد و با حجاب خوبی باشید که گناه شما خطرناک می شود. موعظه ای که برای افراد غیر معصوم می شود. موعظه که نسبت به ازواج آمد یک سوال مقدر شد که خب پیامبر ازواجش را این جوری می گوید اهل بیتش چه جوری می شود؟ جواب سوال مقدر گرفت، اهل بیت نه، اهل بیت حسابش جداست یک جمله برای اهل بیت گفت دوباره متن را ادامه داد این ذوق تفسیری است. اهل چه می شود؟ «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» با آن صدر و ذیلی که پیامبر توصیه می کند که حواس تان جمع باشید اجتناب کنید آنها با تطهیر تطبیق نمی کند آنها با عصمت تطبیق نمی کند. خب در نتیجه اجماع اهل البیت حجیتش قطعی است.

اشکال عامه به اجماع اهل بیت و نقد آنها

ابناء عامه که به خاطر خلافت ابی بکر می گویند اجماع اهل بیت اشکال می کنند و خلاصه اشکال شان این است که این اجماع نیست، پنج نفر صدق اجماع نمی کند. اجماع نیست. نقض آن که اگر اینجا فرض ندارد آنجا هم هفت نفر. و ثانیاً این پنج نفر مهبط الوحی اند اهل بیت پیامبر براساس توصیه پیامبر در حدیث ثقلین «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی»، این عترتی اعتبار دارد اجماع می گویید اجماع پنج نفره شد اجماع نمی گویید خود عترت می گویید اعتبارش قطعی است. بنابراین مخالفت اهل بیت با خلافت ابی بکر که یک واقعیت قطعی تاریخی است. لذا خلافت ابی بکر فقط یک خلافت سیاسی است و اعتبار شرعی و دینی من الاساس ندارد. خلافت غصب شده است و خلافت از آن مولی امیرالمومنین بوده است به نصّ غدیر و غاصبان آمدند به عنوان خلیفه که خلیفه پادشاه است که وارثش آمده است آل سعود تا به اینجا ادامه پیدا کرده است و اساسش باطل است براساس اجماع اهل بیت. بنابراین اجماع بر مسلک ابناء عامه اصلاً اعتبار ندارد و اما براساس مسلک امامیه اجماع اعتبار دارد نقلاً ـ و عقلاً ـ که ان شاء الله ریشه کلامی آن را از تجرید نقل کنیم و ریشه روایی آن را از اصول کافی نقل کنیم و بعد تطبیق بکنیم به اجماعی که در بین فقهاء است. ما می گوییم اجماع حجت است و بعد از طرف دیگر می گوییم قطعاً آقا امام زمان باید بین مجمعین باشد چطوری می گوییم، ما که احساس نمی کنیم. شرحی را برای شما ان شاء الله از قدماء ذکر می کنیم که همین اجماعات حجت است و براساس مقدمات کلامی قطعی امام زمان ناظر بر احوال و اعمال پیروان مخصوصاً فقهاء هستند.

ادله اعتبار اجماع براساس مذهب اهل بت ۹۴/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله اعتبار اجماع براساس مذهب اهل بیت

استدلال ابناء عامه نسبت به اعتبار اجماع بیان شد و نقد و بررسی شد و دیدیم که به وضوح آن ادله در جهت اعتبار اجماع به نتیجه نرسید. به طور طبیعی باید ادله اعتبار اجماع از منظر فقه اهل بیت بررسی بشود. در این رابطه به منابع و مصادر اصلی باید مراجعه کرد آنگاه به شرح ادله باید پرداخت.

رأی قدمای اصحاب

قدمای اصحاب در رأس شیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجماع من حیث الذات حجیت و اعتبار ندارد و ملاک حجیت اجماع قول معصوم است. اگر قول معصوم وجود نداشته باشد تعبیر این است که جمع شدن و اجماع و اجتماع باطل است (۱) . سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الصحیح فی حجیه الاجماع تعلیلاً و عقلاً اما تعلیلاً »علّت حجیت اجماع وجود قول معصوم است اگر قول معصوم در ضمن اجماع نباشد ادعای حجیت محال است از باب ایجاد معلول بدون علت. و اما عقلاً می فرماید که دلیل عقلی قطعی داریم که در هر زمان امام معصوم وجود دارد، حضور امام معصوم در هر عصر از معتقدات قطعیه ماست و این حضور لطفی است در تکلیف. حضور امام معصوم در هر عصر لطف خداست نسبت به تکلیفی که برای بندگانش اعلام می کند. (۲) اینکه شنیده بودید یا خوانده اید قاعده لطف را در بیان شیخ انصاری سرچشمه اش اینجا بوده. بعد شرح بدهیم که لطف چیست و ارتباط تکلیف با لطف به چه صورت است در بیان شیخ انصاری و محقق طوسی. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الذی نذهب الیه» بعد از که آراء ابناء عامه را درباره حجیت اجماع نقل می کند می فرماید: آنچه که مذهب ماست این است که اجماع حجیتش وابسته به قول معصوم است. و معتقدیم که جمع نمی شوند فقهاء و اجماع صورت نمی گیرد مگر اینکه اعتبار دارد و این اعتبار به جهت حضور معصوم است برای اینکه در اعتقادات ما ثابت شده است که در هر زمانی و هر عصری امام آن عصر سلام الله علیه به عنوان ناظر و حافظ شرع وجود دارد. (۳) و سید می فرماید که من این قضیه را در کتاب شافی شرح دادم و شیخ می فرماید که من این مطلب در کتاب تلخیص شافی شرح دادم، کتاب کلامی اوّل کتاب شافیه است و از مولفات سید و شیخ هم در همان مسلک و مشرب قرار داد کتاب شافی استاد خودش سید را شرح و توضیح داد به عنوان تلخیص الشافی. شیخ طوسی با سید هم شاگرد و استاد هستند و هر دو به درس شیخ مفید هم شرکت می کردند ولی سید جزء شاگردان اوّل بود و استاد شیخ طوسی هم است.

۱- التذکره باصول الفقه، شیخ مفید، ص۴۵.

۲- الذریعه، سید مرتضی، ج۲، ص۶۰۵.

۳- العده فی الاصول، شیخ طوسی، ج۲، ص۶۲۲.

محقق طوسی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب تجرید الاعتقاد با شرح اوّل که شرح اوّل تجرید علامه حلی است به نام کشف المراد، تجرید شاید بیش از چهل تا شرح دارد شرح اوّل همین شرح علامه است و شرح دیگری هم که بسیار دقیق است به نام شیخ قوشجی. و احتمالاً علامه حلی در زمان حیات محقق طوسی این شرح را نوشته، چون که در تاریخ هم عصر بودن محقق طوسی با محقق حلی ثبت شده که هم عصر بودند و بحثی داشتند بحث معروفی درباره قبله. علامه حلی هم که خواهرزاده محقق حلی است هم عصر آنها بوده شاید در زمان حیات ماتن شرح نوشته که از متانت بالایی برخوردار است و شاید اشراف خود محقق طوسی هم در کار بوده. در این کتاب مقصد سوم مسئله دوازدهم می فرماید: مذهب اهل بیت معتقدند که لطف بر خدای متعال واجب است. منظور از این واجب واجب کلامی است نه واجب فقهی. واجب کلامی یعنی ضرروی است قطعی است نه اینکه محققین حکم صادر کنند کشف می کند از یک ضرورت. معنای این وجوب از این قرار است که خدای متعال که ارحم الراحمین است«رحمته وسعت کل شئ» و خداوند متعال که فیاض مطلق است خدای متعال که ذو الفضل العظیم است با این اوصاف که گفته شد اوصافی است مختص خدای متعال در شکل نامتناهی. و آفریده خودش را دوست دارد. بر فرضی که محبت هم در نظر نگیریم رحمت و رأفت نامتناهی فیض مطلق اقتضاء می دارد که بندگان خود را هدایت کند. و در قرآن بخوانید «وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» (۱) یا «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ» (۲) تایید کتابی و وصف اعتقادی است. هدایت خدا بندگان خودش را به سوی مقام قرب است، سمت و سوی مقام قرب مصادیق دارد هر چیزی که مصداق برای حرکت به سوی قرب باشد می گوییم مقرب و هر چیزی از سوی مقام قرب منحرف و جلوگیری کند می گوییم مبعد. اقتضای لطف عنایت است نسبت به مقرّبات و کنار رفتن یا جداسازی از مبعدات. این معنای لطف شد وانگهی می فرماید: غرض خدای متعال این است که بندگان به عبودیت برسند. طبق نصّ قرآن «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، (۳) غرض عبودیت است، خدای متعال به این غرض آفریده است و کار بدون غرض و هدف که لغو است و برای خدای متعال محال.

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۴.

۲- انسان/سوره۷۶، آیه۳.

۳- ذاریات/سوره۵۱، آیه۵۶.

فلاسفه گویند خدا در خلقت هیچ غرضی ندارد

در فلسـفه می خوانیم به طور قطع خـدای متعال هیـچ غرضـی نـدارد می گویند خداوند بی نیاز مطلق و غنی علی الاطلاق «انما یحتاج الی الغرض الضـعیف»، خداونـد که قوی علی الاطلاق و غنی علی الاطلاق است غرض ندارد. غرض یک نوع احتیاج را اعلام می دارد. بنابراین خداونـد غرض ندارد و از خلقت انسان به عنوان عنایت به بندگان، محبت به بندگان که مردم به کمال برسـند. برای محبتی که دارد آفریده است و کمال و غرض مال خود انسان هاست. اینکه شـنیده اید دید فلسفه و کلام جاهایی که فرق دارد یکی از موارد اینجاسـت. کلام می گویـد خـدا غرضـی دارد، غرض متعلق به خود ذات نیست، غرض غرض فعل خـداست، فعل بـدون غرض عبث است. و غرضـی که ما فکر می کنیم برای ممکن وجهی دارد و غرضـی که برای واجب فکر می شود وجه و صورت دیگری دارد مثـل محبت است. محبت از طرف ممکن به چه صورت است خواسـته دل، جـذب قلب و محبّت از سوی خدای متعال به چه معناست؟ به معنای عنایت، بنده پروری و مهر را برای مردم در عمل ارائه کردن. یعنی از سر مهر، از سـر رأفت مردم را می خواهـد مورد عنایت قرار بدهـد این می شود محبت. نه اینکه قلبی است و دلی و یک تمایلی در عمق آن دل به وجود بیاید تا یک جاذبه درونی آثاری از خود نشان بدهد. اینجا دیگر تحقیق یا حق رأی فلاسـفه است یا رأی متکلمین به این کـار نـداریم فقـط خواسـتم سوال را برایتـان شـرح بـدهم که این دو دیـد از دو منظر است عـدم غرض از منظر فلاسفه و غرض از منظر متکلمین.

نظر متکلمین درباره لطف

و اما قاعـده لطف از منظر متکلمین به این صورت است که می فرمایـد: خدای متعال بشـر را آفریده است برای عبادت، تکلیف برای بشـر تعیین کرده است و این تکلیـف کمـک راه و نقشه راه و هـدایت طریـق می طلبـد. و اگر این هـدایت طریق نقشه راه معین بشود این لطف است. این کمـک به تعـبیر شـیخ طوسـی و این توفیق لطف است. و این لطف اینجـا واجب می شود. برای اینکه اگر این لطف انجـام نگیرد مسـتلزم نقض غرض می شود و رفته رفته تکلیف به محـال و غیر مقـدور. مثال می زنـد علامه قـدس الله نفسه الزکیه که اگر کسـی فردی را دعوت کنـد و بعد بداند که این مدعو راه را بلد نیست و نمی تواند بیاید در بیت داعی ولی دعوت کرده است. این نقض غرض است، غرض این است که دعوت شـده بیایـد و می داند که نمی تواند بیاید راه را نشان ندهـد نقض غرض است. بنابراین از باب نقض غرض و از باب اینکه مطلب منتهی می شود به تکلیف ما لا یطاق لطف بر خدا واجب و ضروری است از باب حفظ غرض، از باب صحت تکلیف. این معنای قاعده لطف است.

نتیجه

اما مطلب دیگر این است که محقق طوسـی قدس الله نفسه الزکیه و همین علامه حلی قدس الله نفسه الزکیه کتاب تجرید مقصد پنجم مسئله اول می فرماید: وجود امام در هر عصر لطف است. کبرای قضیه هم لطف بر خدا واجب است یعنی ضروری است. و این هم قضـیه کامـل است «هـذا لطف و اللطف علی الله واجب فحضور الامـام فی کل عصـر واجب». می فرمایـد لطف بودن وجود امام در هر عصـر به عنوان صغرای قضیه یک امر ضروری است و ضرورتش از اینجاست که می فرماید از باب مثال یک رئیس و یـک سـرپرست و یـک بزرگ خـانواده چطوری اهـل آن خـانواده و مجموعه خودش را حفظ و حراست و هـدایت و تربیت می کند همین طور این امت و این مردم و این مسلمان ها به عنوان اهل یک عائله یک سرپرست عائله وجودش ضروری اسـت کـه دست مردم را بگیرد و به سـوی سـلم و آرامش و دور از خطرات مطلق جسـمی و روحی حفـظ کنـد. این یـک امر ضروری است عقلاً بنابراین بعد از که گفتیم وجود امام لطف است و لطف بودنش ضروری است کبرای قضیه هم که محفوظ است و صـغری را منضم می کنیم به کبری این لطف است و لطف بر خـدا واجب. بنـابراین در هر عصـری وجود و حضور امام واجب است. مویـدی از کتـاب و سـنت: آیه قران سوره اعراف خـدای متعـال می فرمایـد: «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ»، (۱) این آیه را شـیخ کلینی در کتاب اصول کافی نقل کرده، سـند هم ابتداءً درست به نظر می رسد. عبدالله بن سـنان از امام صادق در تفسـیر این آیه «قال هم الائمه». (۲) پس آن لطفی که ما کلامی شـرح دادیم در کلام متکلمین که آمـده بود در کتاب خالق المتکلمین هم آمـده است و اشاره شده است. اما روایت دیگر از کتاب اصول کافی موثقه اسـحاق بن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام «قال سمعته یقول ان الارض لا تخلو الا و فیها امام کیما ان زاد المومنون شیئا ردّهم و ان نقصوا شیئاً تتمّه لهم». (۳) این همان اجماعی که امام در داخل مجمعین است را بیان می کنـد. حضور امام از منظر کلام و قاعـده لطف و تایید از کتـاب و سـنت نتیجه این شـد که در هر عصـری امام عصـر حضور دارد اگر فقهاء جمع بشونـد نسبت به یک حکمی شـیخ طوسـی می فرمایـد: اگر یک امری بین فقهاء بـدون خلاف تحقق پیـدا کنـد و دلیل قطعی بر خلاف نباشـد کشف می شود که معصوم قطعا در این جمع بوده و این قول معصوم است «والا وجب أن یعلنه لطفاً منه». (۴) بنابراین قاعده لطف و بنای اجماع بر لطف و علت حجیت اجماع از باب لطف به طور کامل به نتیجه رسید اما تتمه و بحث تحقیقی که اجماع موجود کشف از قول معصوم به چه صورت باشد، محققین اخیر شیخ و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد چه می فرمایند جلسه بعد.

۱- اعراف/سوره۷، آیه۱۸۱.

۲- اصول کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۴۱۴، باب فیه نکت و نتف من التنزیل فی الولایه، ح۱۳.

۳- اصوف کافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۱۷۸، باب ان الارض لا تخلو عن حجه، ح۲.

۴- العده، شیخ طوسی، ج۲، ص۶۰۲.

ادلّه اعتبار اجماع از منظر فقها اهل بت ۹۴/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادلّه اعتبار اجماع از منظر فقهای اهل بیت

تا به حال ما حصل بحث ما این شد که آنچه را که ابناء عامه درباره اعتبار اجماع مورد استناد قرار می دهند قابل التزام نیست. از آیه قرآن هم که مورد استناد شده بود «وَمَن یُشَاقِقِ الرَّسُولَ» (۱) گفته شد که دلالت آیه به حجیت اجماع ربطی ندارد و حدیث «لاـ تجتمع امتی علی الخطأ» هم خبر واحد است و متن مختلف و ظهور در اجتماع ابدان دارد نه در اجتماع آراء. و اما گفته شد که اجماع که به عنوان یک اصل یا یک دلیل از ادله اربعه است تاریخش تا زمان معصوم و در کلام معصوم علیه السلام آمده است و بعد هم رأی قدماء درباره اجماع گفته شد و تصریح شد که علت حجیت اجماع وجود قول معصوم است و به طور عمده رأی سید و شیخ و علامه و محقق قدس الله انفسهم الزاکیات بر این است که این وجود قول معصوم در بین اقوال فقهاء از باب قاعده لطف است.

آراء اصولیین بعد از تطور

در ادامه بحث از ادله اعتبار حجیت اجماع آراء و نظرات اصولیین بعد از تطور را مورد توجه قرار بدهیم. ۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درکتاب رسائل بعد از که اجماع منقول را به مناسبت حجیت ظواهر مطرح می کند و اجماع منقول را کانما از مصادیق حجیت خبر می دانند در ضمن به ادله اعتبار اصل اجماع یعنی اجماع محصل عنایت می کند، می فرماید: اجماع باید متضمن قول معصوم باشد. به طور طبیعی قول فقیه قول فقیه است، بما هو قول فقیه اعتباری ندارد، اعتباری ندارد یعنی جزء ادله اربعه نیست. و اما آن اعتبارمّ‌ـائی که برای خودش دارد به کار ما نمی خورد. بنابراین به طور طبیعی باید متضمن قول معصوم باشد و الا ملاک اعتبار را نخواهد داشت.

ص: ۲۵۳

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱۵.

راه کشف قول معصوم یکی از سه راه

وانگهی می فرماید: راه کشف قول معصوم در ضمن اجماع یکی از سه راه باید باشد: ۱. راه اول عبارت است از حس که باید مجمعین همه شان یا بعضی هایشان حس بکند حضور امام معصوم علیه السلام را در ضمن حضور مجمعین. و این حسّ ممکن است به شکل معین نباشد به نحو غیر معین هم باشد کافی است. منتها احساس بشود. مثلاً شما علم پیدا می کنید که مرجع تقلید شما در بین این مجموعه علماء الان در این مسجد بزرگ است ولی به هر دلیلی معین و مشخص نمی توانید یا نمی شود آن شخص مرجع را معین کرد، این حسّ است ولی حسّ اجمالی است مثل علم اجمالی کافی است. می فرماید: این طریق خیلی طریق خوبی است بسیار عالی است شبهه ای در آن نیست که اعتبار می آفریند اما بسیار نادر است بلکه متحقّق نیست در

بین اجماعـاتی که گفته می شود. بنـابراین از این طریق که طریق حسّ باشـد اعتبـار برای اجمـاع قابل اثبات نیست. دوم قاعـده لطف که می فرماید شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه اجماعاتی که دارند مستند به قاعده لطف است. لذا خروج معلوم النّسبی را از جمع مجمعین اشـکال تلقی نمی کنـد. بنـابراین براسـاس قاعـده لطف حضور معصوم در جمع فقهـای که اجماع کرده اند محقق می شود و این مقتضای قاعـده لطف است. بعـد می فرمایـد که قاعـده لطف را رد نمی کنیم ولیکن قاعـده لطف موجب حصول علم نمی شود. برای اینکه مـا قاعـده کلامـی را که بحث بکنیم یـک قاعـده عقلی است در جـای خودش ممکن اسـت درست باشـد ولی الاـن مـا در جمع فقهـای اهـل اجماع نیاز به علم داریم، علم به حضور معصوم. از مفاد قاعـده علم به حضور معصوم استفاده نمی شود. که شیخ از منظر اصول بررسی می کند بله از نظر اصول قاعده لطف یک طریق حسی نیست که علم وجـدانی حسـی بیـاورد امـا بـا آن بـدنه و سـتون هـای محکمی که دارد معموره قاعـده لطف قطع و علم به وجود می آورد که شرحش را گفتیم. اما طریق سوم می فرمایـد عبارت است از طریق حـدس. یک شـبهه ی معروفی شـده که حدسـی که اینجا به کار می رود گمانه زنی نیست حدس قطع است منتها قطع از طرق غیر حسّـِی. این مقصود از حدس است اگر گمانه زنی باشـد که از اوّل در اصول جای بحث ندارد. بعضی از صاحب نظران اشاره کرده اند به این مضمون که این حدس قطع است.

دو قسم حدس

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حدس دو قسم است: قسم اول این است که حدس به وجود می آید از مقدمات حسّیه. مثل شجاعت امر حدسی است از آثار کشف می شود به دشمن حمله می رود کفار را متلاشی می کند خوف و حراس ندارد عقب نشنی نمی کند این می شود شجاعت، ملکه شجاعت یا صفت شجاعت، خود صفت حسّی نیست. پس حدس دو قسم است: قسم اول یا مقدماتش حسیه است که اگر آن مقدمات برای ما موجود بود ما هم علم حاصل می کردیم. مثلاً فقیهی را دیدیم که متشرّف است مثل شیخ مفید و فقیهی را دیدیم که با اصحاب ارتباط دارد و فقیهی را دیدیم که قطع وجدانی داریم که بدون اینکه به قول معصوم مستند کند رأی ای اظهار نمی کند. از این مقدّمات حسّیه حدس می زنیم یعنی آن مطلب غیر حسّی را کشف می کند، حدس یعنی مطلب غیر حسّی را کشف کردن. در اینجا گمانه زنی نیست. این یک راه حدس قسم اوّل و راه دوم این است که اتفاقی است بین فقهاء که این اتفاق عادتاً ملازمه دارد با قول معصوم از باب تبعیت و اتباع اینها اصلاً جاهای زیادی اختلاف نظر دارند. در یک موردی که اجماع است همه با هم کشف می شود که قول معصوم است یا دلیل معتبر. اما قسم دوم حدس، برای خود اهل اجماع یقین و علم حاصل می شود اما مقدمات اجتهادیه و ظنیه است. اگر قسم دوم حدس بود که علم و اطمینان خود فرد یا مجمعین از طریق ادله ظنیه به دست آمده باشد این دیگر برای عموم اعتبار ندارد برای خود مجمعین معتبر باشد چون علم شخصی و وثوق شخصی حجت بین مجتهد و بین صاحب شرع است. (۱) تمامی این طرق براساس تحلیل شیخ انصاری گفته شد و در مورد اعتبار و حجیت اجماع محصل اظهار نظری از بیان ایشان در این قسمت از بحث دیده نمی شود. چون رویه بحث به سمت اجماع منقول است که ان شاء الله در جمع بندی رأی شیخ را هم می گوییم که نسبت به اصل اجماع اعتبار و اعتماد قائلند. فعلاً تا اینجا طرق کشف قول معصوم را بیان کردند که دو طریق اول را نقل فرمودند طریق سوم را در هاله اجماع قرار دادند و برای ما نظر معلوم نشد.

ص: ۲۵۵

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج ۱، ص۲۱۴.

۲. رأی و نظر محقق خراسانی، درباره اعتبار اجماع محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه با همراهی با شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: طرق کشف قول معصوم در ضمن قول مورد اجماع از چند طریق ممکن است: راه اول طریق حسّ که مجمعین به نحو غیر معین حسّ کنند که قول معصوم در ضمن این اقوال است. فقط تضمن را احراز کنند. شکی در این نباشد و احراز تضمن از چه راهی باشد کار نداریم ولی تضمن باید احراز بشود. این اجماع را می گویند که دخول قول امام یا خود امام در بین مجمعین که اسم این اجماع را می گویند اجماع تضمنی هرچند اجماع دخولی هم گفته شده. راه دوم همان قاعده لطف منتها قاعده لطف را ایشان دو بخش می کند در دو کلمه عقلاً و عادتاً. اگر عقلاً بگوییم فقط از دید کلام آن قاعده عقلی کلامی که لطف بر خدا واجب است وجود امام هم لطف خداست در مورد عبادات که جا و زمینه لطف است قطعا لطف خدا امام معصوم حضور دارد این عقلاً یا عادتاً که به طور طبیعی همه کسانی که به عنوان مرئوس باشند همه با هم یک حرف را بزنند و دقیقاً گوش به فرمان رئیس باشند تبعیت شان از رئیس محرز باشد قطعی باشد. همه مرئوسین یک حرف را که اعلام بکنند عادتاً کشف می کند از قول رئیس و امام و رئیس مذهب. این ملازمه عادی است. ملازمه عادی را با عبارت دیگر هم می توانید ترجمه کنید که اول ملازمه عقلی بود دوم ملازمه عقلائی. این قسم از اجماع را یعنی اگر راه کشف اجماع قاعده لطف بود اسمی هم بگذارید روی آن که می گویند اجماع لطفی. محقق خراسانی می فرماید قسم دیگری هم ممکن است ولی برای اوحدیّ، شخصاً حسّ می کند این حسّی است، شخص امام را عیناً حس می کند و هست محقق خراسانی می گوید که است از شخص امام هم نقل میکند ولیکن اظهار نمی کند به دلائلی، دلائلش یکی از دلائلش آن حدیث معروفی است که هر کسی در زمان غیبت ادعای تشرف بکند علی الخطأ. و دلیل دوم هم ممکن است تقیه باشد و دلیل سوم هم ممکن است یک وضعیت خاصی به وجود بیاید مثلاً از این جمع شیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه با یک روایت مستند که این قصه که از زبان امام عصر سلام الله تعالی علیه شیخ مفید شنیده بود که فرمود این خانمی که از دنیا رفته بچه اش زنده است در رحمش پاره کنید در آن نصّ آمده روی شکم قسمت چپش را پاره کنید حالا باید از اطباء سوال کنیم که قسمت چپ چه فلسفه دارد، پاره کنید و بچه را بیرون بیاورد بعد بدوزید و دفنش کنید.

سوال:

پاسخ: مسئله قدر متیقن در اجماع آن مسئله دلالت اجماع و قدرت شمول اجماع است. مسئله اهمیت ندیدید که حکم مجمع علیه چه حکمی است، ممکن است حکم مهمی باشد در مورد مستحبات که نباشد در مورد احکام الزامیه باشد که مهم است. یک حکم مهم مورد اجماع قرار بگیرد اگر خلاف دین باشد امام راضی نیست و راضی که نباشد مبسوط الید است و باید خبر بدهد. این طرقی بود که در جهت کشف قول معصوم گفته شده بود.

۵ راه به دست آوردن قول معصوم از نظر محقق نائینی

۳. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجماع محصل که باید اعتبار داشته باشد. اعتبارش از قول معصوم برگرفته است و برای به دست آوردن قول معصوم پنج راه وجود دارد:

۱. قاعده لطف که همان قاعده عقلی کلامی است براساس مبانی کلام قاعده لطف کشف قطعی می کند از قول معصوم. ۲. قاعده تبعیت، اقتضاء تبعیت فقهاء که این تبعیت فقهاء را در تاریخ می بینیم، فقهای از قدماء تمام سعی شان این است که فتوایشان براساس قول معصوم باشد و از قول معصوم یک ذره تخطی نکنند. همه اینها که این تبعیت را دارند اقتضاء تبعیت این است که اگر همه با هم یک حکم را اعلام بکنند مطابق با قول معصوم خواهد بود. رضایت معصوم در آن قول مورد اجماع وجود خواهد داشت، این مقتضای تبعیت است. ۳. مومّن بودن و مامون بودن قول از خطأ.

یک قولی که مورد اجماع فقهاء است مامون از خطاء است. چرا؟ ۱. قرب زمانی، ۲. احتیاط و ورع دینی، ۳. تبحّر و آشنایی از نزدیک در حد تابعین، این امن می آورد مامون از خطاء است. بنابراین اگر همه با هم نسبت به یک قول متحد باشند نسبت به یک حکم متفق القول باشند کشف قطعی می شود که نظر شریف امام با این قول موافق است. [(۱)] ادامه آن برای فردا.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۹۸.

ادله اعتبار اجماع از منظر محقق نائن ۹۴/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله اعتبار اجماع از منظر محقق نائینی

گفته شد که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه ادله اعتبار اجماع را مرکّز و دقیق ارائه و نقد می کند. می فرمایند: مدارک اعتبار اجماع یکی از پنج امر است: ۱. قاعده لطف با شرحی که داده شد. ۲. اقتضاء تبعیت فقهاء از امام معصوم از صاحب شرع در شکل رئیس و مرئوس که این هم شرح داده شد. ۳. مامونیت اجماع از خطأ یا کشف از دلیل معتبر، اجماع فقهای قدماء در حدی است که مامونیت از خطأ دارند با شرحی که دادیم. و در حقیقت کاشف از دلیل معتبر است و این برای ما کافی است که بگوییم اجماع حجّیت دارد. ۴. تراکم اعتبارات یا تراکم ظنون. مثلاً یک فقیه با آن خصوصیّاتی که گفتیم قرار دارد اگر اظهار رأی می کند به اصطلاح قبل از تطور یک ظن ابتدائی است و به اصطلاح بعد از تطور یک اعتبار است. فقیه دوم دو اعتبار، فقیه سوم سه اعتبار، فقهائی که جمع زیادی هستند و همه با هم که اظهار رأی بکنند نسبت به یک مطلب می شود تراکم اعتبارات. هر فقیه رأی اش مساوی است با یک اعتبار، کلّ فقهاء مجموعه از اعتبار. این تراکم اعتبار مثل خبر متواتر در پایان کار یک خبر، دو خبر تا در حدّ تواتر برسد مفید علم می شود. و این تراکم اعتبارات هم در نتیجه مفید علم می شود به وجود دلیل معتبر یا رضایت امام معصوم علیه السلام. ۵. حسّ، حسّ را مقدّمه لازم نیست، چون مقدّمات حسّی با خود عنوان به ذهن تبادر می کند، بعد از که حسّ گفتیم یعنی از طرق مقدّمات حسّی برسد شخص به جایی که حسّ کند حضور مولی را، حضور امام معصوم را. یکی از این پنج طریق باید در نظر گرفته شود که در نتیجه آن اعتبار برای اجماع ثابت می شود و الّا خود رأی افراد هر قدر عدد بالا با خود بگیرد رأی آدم عادی است باید منتهی بشود آراء به کشف از قول معصوم یا کشف از دلیل معتبر که آن هم در حقیقت منتهی می شود به رضایت و رأی معصوم. این پنج طریق را گفتیم، یکی از این پنج طریق که بتواند ما را به مقصود برساند کافی است. در مقام ثبوت این پنج تا طریق متصور می شود. اما در مقام اثبات کسی که یکی از این پنج طریق را بتواند مستحکم و متقن تلقّی بکند در نتیجه آن به مقصد و مطلوب می رسد یعنی کشف از دلیل معتبر یا رضایت آقا امام عصر سلام الله علیه. ادله و طرق گفته شد.

ص: ۲۵۸

نقد طرق از منظر محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تمامی این پنج طریق قابل نقد و اشکال است. اما در ضمن نقد و بررسی یک راهی برای اعتبار اجماع اعلام می کند. اما قاعده لطف می فرماید: اصل این قاعده هرچند درست است، در اتقان و صحت قاعده بحث نداریم اما بحث در حدود قاعده است. حدود قاعده لطف تا کجاست؟ آنچه که علی التحقیق می توانیم درباره حدود قاعده لطف اذعان کنیم این است که قلمرو قاعده لطف تا حد بیان حکم از سوی معصوم است که حکم را بیان کند. و ناگفته نگذارند. حتی اگر مطلبی تقیهً گفته باشد مجدّداً لطف کنند و بیان کنند. این بیان لطف است تجلی لطف است اثر لطف است و این قدر متیقن از لطف است. اما اگر بیان برای فقهاء در اثر ممانعت ظلمه و موانع دیگر نرسیده باشد و بیان در

دسترس فقهـاء قرار نگرفته باشـد تـا این حـد که معصوم بیایـد احکام را تبلیغ کنـد این منطقه از حـدود قاعـده لطف قابل التزام نیست که لطف تا بدانجا باشد که تبلیغ هم بکند. اگر فقیهی در اثر مانعی دستش به حکم فقهی نرسد باید معصوم شخصاً برای آن فقیه تبلیغ کنـد این عملیات تبلیغ جزء محـدوده قاعده لطف باشد محل شک و تردید است و ثابت نیست. و چون که قاعده لطف یک قاعـده عقلی کلامی است اطلاق نـدارد که ما با قواعد اصولی اطلاقش را ثابت کنیم. قدر متیقن همان بیان است. و از منظر کلام لطف اعمال شـده است لطف آن است که احکام بیان بشود. بنابراین از جهت قاعـده لطف نمی توان حکم مورد اجماع فقهاء را به نتیجه رسانـد و گفت این مجمع علیه مطابق با قول معصوم است. اما طریق دوم تبعیت فقهاء و ارتباط رئیس و مرئوس، گفته شـد که فقهاء گوش به فرماننـد از امر مولی تخطی نمی کنند «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مطیعا لامر مولاه» اینها «مطیعون»انـد. آنچه که همه با هم اعلام بکننـد به طور دقیق این اعلام نظر مولی خواهد بود که در حقیقت می شود یک ملازمه عادیه اگر ملازمه عقلیه نگوییم می شود ملازمه عادیه و ملازمه عادیه در صورتی که ثابت باشـد اعتبار دارد. امـا نقـد این است که می فرمایـد: این تبعیت در صورتی است که تبـانی و تواطؤ در کار باشـد. تبانی و تواطؤ یعنی مرئوسـین و تبعه ارتبـاطش بـا امام برقرار باشـد مثل ارتباط مرئوسـین به رئیس. و امّا اگر در عصـر غیبت است دست ما نمی رسـد و از کجا دسترسـی پیدا کنیم، سـرگردانند توسّل دارند سـهله می روند جمکران می روند، دسترسـی ندارند زمان غیبت است. «آن سـفر کرده که صد قافله دل همره اوست، هر کجا هست خدایا به سـلامت دارش»، در این صورت ملازمه عادی ثابت نیست. ملازمه عـادی که ثـابت نبود طریق برای کشف قول معصوم آمـاده نیست. امّـا راه سوم مأمونیت از خطأ یعنی اتّفاق کاشف است با آن خصوصیاتی که گفتیم.

ص: ۲۵۹

دو صورت مامونیت از خطا

نقدی که می فرماید در این رابطه از این قرار است می فرماید این اتفاق کامل بین فقهای متقدمین و متاخرین دو صورت دارد: صورت اول این است که اتفاق شان مستند است به یک نصّ یا یک اصل مسلم یا یک قاعده. در این صورت که اتفاق شان مستند باشد این اجماع می شود اجماع مدرکی. باید به مدرک مراجعه کنیم جایی که امر دائر بین اصل و فرع است باید به اصل مراجعه کرد. برای فقهائی که مدرک مورد استناد است اصل است و رأی شان فرع است باید به اصل مراجعه کنید. اما صورت دوم که اتفاق بین متقدمین و متاخرین حاصل باشد و مدرکی مستندی هم در کار نباشد می فرماید: شبهه ای نیست که این اتفاق اعتبار دارد. می فرماید: «اذا کان الاتفاق المحقق موجوداً بین المتقدمین و المتاخرین لا شبهه فی اعتباره». بنابراین در این راه کشف رضایت معصوم یا دلیل برای اعتبار اجماع از کلام محقق نائینی به دست آمد که اجماع تعبدی اعتبار دارد. اما طریق چهارم تراکم اعتبارات یا تراکم ظنون طبق اصطلاح قبل از تطور و بعد از تطور. می فرمایند: این تراکم و این اجتماع اعتبارات مطلبی است قابل توجه و دارای یک واقعیت، در اصل این واقعیت شک و تردیدی وجود ندارد اما در رهاورد و نتیجه این تراکم بحث و تردید جا دارد.

دو قسم تراکم به اعتبار متعلق

برای اینکه تراکم به اعتبار متعلق دو قسم است: ۱. تراکمی که متعلق باشد به امور حسّیه مثل خبر واحد تا تعدّد و تراکم پیدا کند بشود متواتر، اینجا مفید علم می شود و درست است. تراکمی که در امور حسّیه تعلّق داشته باشد موجب علم می شود. و امّا تراکمی که در امور حدسیه تعلق داشته باشد وجداناً موجب علم نمی شود. چون از امور حدسیه هیچ گاهی پرده برداشته نمی شود. امور حدسیه در پرده از حدس قرار دارد. بنابراین جایی برای شک و تردید همیشه است، یک رأی باشد یا چندین رأی. و در مسئله اجماع متعلق آراء متراکم حکمی نیست که از سنخ حدسیات است، در امر حدسی تراکم کارساز نیست. هرچند ممکن است مفید ظن قوی بشود اما مفید علم نمی شود. اما امر پنجم که حسّ نسبت به حضور امام شخصاً یا ضمناً، قابلیتی داشته باشد به تعبیر محقق خراسانی مثل اوحدیّ ها که شخص امام را ببیند یا در مرحله بعدی قرار داشته باشد که علم به حضور امام در جمع داشته باشد، اینکه در صدر اعتبار قرار می گیرد بلکه قسمت اوّل حسّ از اجماع می آید بیرون می شود نقل نصّ، نقل اجماع دیگر نیست نقل نصّ است. با اغماض که بگوییم اجماع صدمه نمی زند در ضمن اجماع کشف می شود قول معصوم. در مقام ثبوت خیلی مطلب خوبی است اما در مقام اثبات کار مشکل است. می فرماید: در صدر اسلام زمان امیرالمومنین و یا بگوییم زمان ائمه تا زمان امام عسگری سلام الله تعالی علیه امکان وجود داشته است ولی در عصر غیبت ادّعای تشخیص شخص امام کار مشکلی است. (1) طرق و بررسی و نقد از منظر محقق نائینی بیان شد آنچه که در پایان این قسمت از بحث استفاده شد از بیان آن فقیه اصولی این است که اجماع تعبدی تحت عنوان اتفاق کلّ بدون مدرک و مستند اعتبار و حجیت دارد که ان شاء الله می رسیم رأی شهید صدر هم همین است.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۹۸.

نظر سید الخوئی در ادله اعتبار اجماع

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره ادله اعتبار اجماع دو وجه گفته شده است: وجه اوّل قاعده لطف که قاعده لطف را شرح دادیم و ایشان هم با یک اشارت هایی اکتفاء می فرماید که قاعده لطف همان لطفی است از سوی خدای متعال که مقرّب و مبعّد است و در مورد احکام عنایت امام و هدایت امام برای فقهاء لطف است. و می فرماید وجه دوّم عبارت است از تراکم فتاوا و انظار فقهاء چنانکه شیخ عظیم الشأن محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند. و اما می فرماید: قاعده لطف در مورد اعتبار اجماع قابل استفاده نیست. برای اینکه قاعده لطف اشکالاتی دارد در این مرحله از بحث که از این قرار است: قاعده لطف که اعلام می کنند لطف بر خدا واجب است، قابل التزام نیست. واجب است یعنی اگر ترک شود ترک واجب معصیت است. اصلاً چنین چیزی قابل التزام نیست، اولاً کسی نمی تواند حکم بر خدا ثابت و اعلام کند و ثانیاً وجوب هم در این حد باشد که اگر واجب انجام نداد معصیت باشد. و ثانیاً قاعده لطف حدودش همان است که بیان بشود احکام، اما تبلیغ امام معصوم مبلغ نیست که بیاید برای تک تک افراد تبلیغ کند اگر این را ملتزم بشویم باید بگوییم اگر در یک عصر یک فقیه باشد باید امام بیاید به او خبر بدهد. کسی ملتزم به این لازم باشد. اشکال سوم این است که گفته می شود که براساس لطف واجب است که اگر اجماع اشتباه رفته باشد امام بیاید اختلاف در بین فقهاء ایجاد کند تا اجماعی نباشد و مردم بی راهه نروند. به اختلاف نظر عنایتی بکند تا صورت اجماع بشکند و مردم اشتباه نکنند. (۱) این حرفی که گفته اند قابل التزام نیست. اولاً ـ امام نقش اش اختلاف افکنی نیست و ثانیاً اختلاف چه سودی دارد، اختلاف چه نتیجه ای دارد، اختلاف به وجود بیاید یعنی حکم الله کشف می شود؟ که نه، با اختلاف که حکم الله کشف نمی شود. پس نقض اجماع و ایجاد اختلاف نتیجه ای ندارد. این سه تا اشکال نسبت به قاعده لطف با یک مقدار توضیحات و اضافات گفته شد. اما اشکالی که سیدنا الاستاد بر قاعده لطف اعلام می کنند اشکالی است از منظر اصول، قاعده لطف پایه و ساختار عقلی کلامی است و وجوب شرعی نیست. وجوب کلام ضرورت است، تعیین نیست، از فیض ذاتی خداست. کسی بر خدا حکم صادر نکرده است ضرورت معنایش این نیست که ترک بشود ضرورت امکان ترک وجود ندارد. واجب الوجود عدمش ممتنع است ضرورت ترکش امتناع ذاتی دارد نه اینکه بگوییم وجوبی است اگر ترک بشود معصیت است. ادامه بحث برای فردا.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۳۶.

رفع اشکالات ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رفع اشکالات

نتیجه بحث

بعد از که ادلّه اعتبار اجماع کامل شد نتیجه نهایی این شد که اجماع حجت است، معنای حجت این است که حکم شرعی را اثبات کند. به تعبیر سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه ادلّه و حجج وسائل اثبات حکم شرعی. بنابراین ما که در این قسمت از بحث ادله اعتبار اجماع را بیان کردیم حجیت برای اجماع به اثبات رسید معنایش این می شود که اجماع حجت است یعنی اثبات می کند حکم شرعی را نتیجه اجماع اثبات حکم شرعی است. و پس از آنکه معنای حجت را فهمیدیم اثبات آن با شکل خود اجماع است، از طریقه قاعده لطف که تعبدی در کار نیست یا از طریق عقلائی که شیوه اعتماد به اهل خبره است نه تقلید. در بحوث عقلائی به قول یک نفر اهل خبره اعتماد می کنید و شبیه اعتماد به خبر عادل. و هر فقیه متقدم یک خبره است یک خبیر است و بعد از آن یک نفر اهل خبره قولش اعتبار دارد اما اگر جمعی همه با هم به یک حکم متفق القول باشند خبر بدهند برای ما به تعبیر سیدنا الشهید صدر احتمال خلاف ضعیف می شود که بگوییم که در حد احتمال عقلائی. بنابراین در صورتی که فقیه شناسی که کامل باشد یعنی اهل خبره درجه یک با آن خصوصیات شبهه ای برای یک محقق باقی نخواهد ماند و این مطلبی است که با ادله متعدد به این نتیجه رسیدیم. اما اشکالاتی که در این رابطه گفته می شود که از این قرار است:

اشکال اول در مفاد قاعده لطف و جواب آن

ص: ۲۶۲

۱. اشکال درباره مفاد قاعده لطف که گفته شد قاعده لطف اقتضائش در این حدّ است که امام معصوم حکم شرعی را بیان کند در حدّ متعارف اما هر برهه و هر مسئله بیاید حکم شرعی را مثل یک مبلغ تبلیغ و ابلاغ بکند چنین چیزی از قلمرو قاعده لطف خارج است یا حدّاقل شک در شمول می کنیم که مساوی با عدم شمول است. در پاسخ به این اشکال گفته می شود که مدعا در مورد استفاده از قاعده لطف ابلاغ و تبلیغ نیست بلکه همان بیان حکم است نه در هر مسئله جزئی که از مذاق بحث استفاده می شود مسئله مهم که مورد اجماع باشد در اینجا قاعده لطف با همان صیاغت و ساختاری که دارد اقتضاء می کند که همه این فقهاء اگر نسبت به یک حکم شرعی مهم بر خلاف واقع نظر داده باشند و تلقی کرده باشند باید ارشاد کند و هدایت کند و این همان بیان اصل حکم است نه تبلیغ و ابلاغ.

اشکال دوم ملازمه عادیه و جواب آن

۲. اشکال دوم درباره ملازمه عادیه. گفته می شود که این ملازمه عادیه بین مرئوسین و رئیس در صورتی که کارساز است و

تحقق دارد که تبانی و تواطی و مباشرتی در کار باشد اما اگر تبانی و شرف حضور در کار نباشد ملازمه عادیه ثابت نیست. در پاسخ به این اشکال اولاً یک مویدی را مورد توجه بدهیم که مهم است. سید الامام الخمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: وجوهی را که درباره اعتبار اجماع گفته اند اوجه آن ملازمه عادیه است که بین رئیس و مرئوس وجود دارد. می فرماید: اگر غریبی وارد بشود در یک بلدی ببیند همه مردم درباره رفتار هایشان یک قانون را رعایت می کند کشف می کند در اثر ملازمه که رئیس این مردم این قانون را تایید کرده است. و اما اشکالی که محقق نائینی دارند می فرماید وارد نیست. برای اینکه ملازمه اگر براساس تبانی تصور کنیم وجهی ندارد بلکه مسئله برعکس است اگر بدون تبانی باشد درست است نه بر مبنای تبانی. (۱) عبارت تقریبا همین قدر است ولی آنچه را رجاء از بیان شریف ایشان می توانیم استفاده کنیم این است که بفرمایند اگر تبانی در کار باشد ملازمه عادیه نیست، ملازمه عادیه این است که تبانی نباشد، شاید نظر شریف ایشان این باشد.

ص: ۲۶۳

۱- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج۲، ص۴۲۳.

آیا ملازمه سه قسم است یا یک قسم

سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه در پاسخ به این اشکال مطلبی دارند که می فرماید: ملازمه اولاً ملازمه را که سه قسم گفته اند عقلیه، عادیه، اتفاقیه تحقیق این است که ملازمه یک قسم است و آن همیشه عقلیه است. ملازمه حکم عقل است از سنخ عقلیات است عادیه و اتفاقیه نمی شود مخصوصاً اتفاقیه بودن با ملازمه انطباق ندارد. ملازمه یک درک عقلی است بین متلازمین. و بعد از آن گفته می شود که در این وجه محور اصلی خود ملازمه است ملازمه مقیّد به چیزی نیست، نه مقیّد به تبانی است نه مقیّد به حضور، تقیّدی ندارد. مضافا بر این که بر مسلک سید و شیخ قدس الله انفسهم الزاکیات که امام شناسی و فقیه شناسی که کامل بشود ملازمه جایش را پیدا می کند. فقیه چه فقیهی است؟ واصل، فقیه نه یک اسم یک رسم، فقیه کسی است که در روز ارتحالش از پرده غیب شعری می اید که یک مصرعش این است که روی سنگ قبر شیخ مفید هم منقوش است یوم علی آل الرسول عظیم، فقیه شناسی و امام شناسی که اشرافش همه جا است که او می بیند و حاضر و ناظر است بر جمع فقهاء و حافظان شریعت از نظر ظاهر.

اشکال سوم در وجه تراکم آراء

اشکال سوم درباره وجه از وجوه که عبارت بود از تراکم آراء که تا بدانجا برسد که احتمال خلاف منتفی باشد. در اینجا اشکالی که گفته شد این بود که این تراکم آراء مثل خبر واحد تا متواتر بشود مفید قطع می شود اختصاص دارد به امور حسّیه اما تراکم آراء فقهاء متعلق است به امور حدسیه. در اینجا شبهه و اشکال باقی است. در پاسخ به این اشکال گفته می شود که ملاک و معیار حجیت این است که دلیل موجب علم به حکم بشود یا موجب اطمینان به حکم بشود. اما خود آن حکم وجودش از سنخ حسّیات است یا از سنخ حدسیات است در آن رابطه به اشکال برنمی خوریم. ما باید علم یا اطمینان حاصل بکنیم و اگر در این رابطه دقت بشود از طریق تراکم آراء همان که سیدنا شهید صدر فرمودند احتمال خلاف تنزّل می کند تنزّل می کند تا به جایی که قابل اعتناء نمی شود. و از مورد توجه ساقط می شود. بنابراین ما در حجیت فقط می خواهیم حجت مطلوب و مقصد را اثبات کند در حد اثبات علمی یا اطمینانی و اینجا اجماع این کار را می کند. اما اگر اجماع را بگوییم که امور حدسیه اشکال برانگیز است باید ملتزم بشویم که هر امری که حدسی بود دیگر علم نداشته باشیم یا بگوییم علم به امور حدسی اعتبار ندارد که هیچ یکی از این دو لازم قابل التزام نیست. یک عده امور حدسیه داریم که ملتزمیم یوم البعث و یوم القیامه حسّی نیست قطع داریم.

ص: ۲۶۴

سوال:

پاسخ: از ادله مختلف، ادله دقیق قیامت را حسی نگفته است. ادله را نمی گوید حدسی است، مدلول ادله. اشکال در مدلول ادله است. ادله که خود فقیه به روایت و به آیه و به قاعده و به اصل به هر دلیل معتبری که استناد می کند اینکه حسّ نیست. و اما در مسائل موجود بین ایدینا فطرت علم داریم حسّی نیست، مثال معروف شجاعت حسّی نیست از آثارش می خواهیم به دست بیاوریم، از ادلّه که همان ادلّه انّیه می شود. محبت حسّی نیست. بنابراین مسائلی که از سنخ حدسیات است موارد زیادی و از قطعیات است. بعد از این می گوییم تراکم آراء با شناخت دقیق از فقیه و خبرویّت آن برای ما کاری انجام می دهد که احتمال خلاف را از بین برمی دارد. اگر با این قوت و استحکام تشکیکی در کار باشد شک از شکوک مغالطه ای موهوم درمی آید.

اشکال چهارم در کشف آراء فقهاء از دلیل معتبر

اشکال چهارم درباره کشف آراء فقهاء از دلیل معتبر، این اشکالات جزء شاید اشکالات عمده در مسئله اجماع است. اشکال چهارم این است که چطور می شود اتفاق فقهاء کشف کند از دلیل معتبر در حالی که دو تا اشکال دارد این دو تا اشکال را محقق اصفهانی در نهایه الدرایه و امام خمینی هم این اشکال را ذکر کرده است و شهید صدر این دو تا اشکال را از بیان محقق اصفهانی نقل می کند. که دأب سیدنا الشهید صدر در درس این بود که نظرات سیدنا الاستاد تقریباً محور بود که مطرح می شد در درس ایشان و به نظرات محقق اصفهانی صاحب نهایه الدرایه توجه ویژه داشت. این دو اشکال از این قرارند: اشکال اوّل می فرماید اگر این فقهاء که اهل احاطه بر ادلّه هستند تمام کارشان استناد به کتاب و سنت است اینها غیر از کتاب و سنت کار دیگری ندارند ورع شان هم این را می طلبد که بدون ادله معتبر حکمی را صادر نمی کند همان طوری که نسبت به پنج نفر فوق تخصص نسبت به یک عمل جراحی علم حاصل می کنید که اینها بدون یک دلیل معتبر و قطعی حکم صادر نمی کنند ، برایتان علم حاصل می شود اگر پنج نفر فوق تخصص باشند. اینها که بیشتر از آن اند که یقین پیدا می کنیم که دلیل معتبری بوده است اشکال این است که دلیل معتبر ممکن است عندهم اعتبارش کامل باشد و ممکن است عندنا اعتبارش کامل نباشد. ممکن است به یک اصل و قاعده ای تمسک کنند که ما به آن اصل و قاعده تمسک نکنیم. (۱) در پاسخ به این اشکال که از بیان سیدنا الشهید صدر استفاده می کنیم گفته می شود که اولاً این اشکال درست یک اشکال دقیق برخواسته از دقت عقلی است. و آن هم در حد یک احتمال بسیار ضعیف که احیاناً فقهاء یک اصلی داشته باشند که همه آن اصل را قبول دارند ما قبول نداریم چنین چیزی عادتاً متصور نیست. و ثانیاً ما درباره این اشکالی که گفتیم می گوییم با واقعیت بینی و تحقیق میدانی به تعبیر محقق خراسانی شهادت وجدان در قلمرو و حوزه استدلال به چنین چیزی برنمی خوریم که کلّ فقهای از قدماء به یک اصلی تمسک بکنند و آن اصل را ما معتبر ندانیم. و ثالثاً اگر فرض کردیم که چنین چیزی بود این اجماع می شود اجماع مدرکی. از مورد توجه ما خارج است. ما فعلاً ـ اجماعی را بحث می کنیم که منصوص و مدرک نباشد. اگر منصوص المدرک بود به مدرک مراجعه می کنیم مسئله جدایی است ولیکن بسیار نادر بلکه مجرّد فرض است در عملیات و تحقق اجماعات قدماء. اشکال دوم این است که می فرماید: اگر چنین چیزی باشد که اجماع فقهاء با آن مکانت و جایگاه کشف کند از یک دلیل معتبر مثلاً از روایت، آیه که تقریباً در تحقیقات نشان می دهد از یک روایت. این با واقع تطبیق نمی کند. چون اگر چنین روایتی بود قطعا قدماء و محدثین ذکر می کردند. چرا اصلا از روایت خبری نیامده لذا شیخ کلینی باید

ذکر می کرد شیخ صدوق باید ذکر می کرد اینها که اصول اربعمأه در اختیارشان بوده نمی توانیم بگوییم روایتی بوده است و این محدثین این را ذکر نکرده اند. در پاسخ به این دو اشکال سیدنا الشهید یک جواب می دهد بعد می فرماید هر دو اشکال رفع شد. پاسخ این است که می فرماید: فقهای از قدماء که در عصر اصحاب و تابعین بودند همه احکام را از طریق روایت نمی گرفتند بعضی از احکام از طریق ارتکاز و وضوح حکم برای این اصحاب محقق می شد که نیاز به روایت و ذکر روایت نبود. به تعبیر ایشان وضوح و ارتکاز در آن عصر کافی بود که حکم را از امام بگیرند. بنابراین با یک جواب هر دو اشکال حلّ است که ما آن اصل را ممکن است قبول نکنیم ارتکاز و وضوح که نمی شود قبول نکنید. و روایتش می آمد گفتیم روایت ممکن است نباشد. تا اینجا این دو اشکال جواب داده شد.

ص: ۲۶۵

۱- نهایه الدرایه، محقق اصفهانی، ج۳، ص۱۸۵.

اشکال پنجم و ششم

اشکال پنجم این است که بعد از که اجماع را شما حجت اعلام کردید می بینیم خیلی از اجماعات مخالفت شده است و می بینیم متاخرین احیاناً اجماعی بر خلاف اجماع متقدمین دارند. اشکال ششم اگر اجماع را حجت بدانیم که گفتیم باید موارد قلیلی برای آن قائل بشویم و این دو تا اشکال جیّدی است و جواب اجودی دارد که شرح آن برای جلسه آینده.

بررسی اشکالات حجیت اجماع ۹۴/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اشکالات حجیت اجماع

بعد از آنکه گفته شد اجماع حجیتش کامل است و وجوهی در جهت حجیت اجماع گفته شد که اقواها همان بود که سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که براساس قانون احتمالات بعد از که هر رأی فقیه یک اعتبار شرعاً و عقلائیاً هست اگر این آراء تراکم پیدا کند احتمال خلاف ضعیف می شود و یقین به وجود دلیل معتبر یا به عبارت دیگر یقین به صحت حکم مودا و مفاد اجماع حاصل می شود. بعد از اینکه این مطلب به نتیجه رسید رفع اشکالات مورد بررسی قرار می گیرد.

تضادّ بین اجماعات

یکی از اشکالات همین است که گفته می شود اجماع اگر دلیل معتبر است چرا کشف خلاف بشود و چرا اجماعات متقابلی باشد، چرا متأخرین اجماعی بر خلاف اجماع متقدمین اعلام کنند. و از این کشف بشود که اجماع اعتبار محکم و پایداری نداشته است و الّا مخالفت نمی شود آن هم عند الفقهاء متاخرین اجمع.

اما پاسخ به این اشکال از این قرار است: گفته می شود که این اشکال بسیار مهم و خطیر دیده می شود اما اگر تصوری و دقّتی به عمل بیاید این اشکال بنیادش هم متزلزل است و شاخه و فروعش هم ناتوان.

ص: ۲۶۶

اما جواب از تضادّ یا کشف خلاف

بنابراین در جهت رفع این اشکال جواب ها یا نقدهایی وجود دارد که از این قرار است: ۱. اصل این اشکال بسیار اندک و ناچیز است، موارد بسیار کمی اتفاق افتاده. ۲. کشف خلاف درباره یک دلیل کاشف از عدم اعتبار آن دلیل نیست. غیر از نصّ قرآن سایر ادله امکان کشف خلاف وجود دارد. در رأی حجج و امارات قطع است، فوق الحجج است اما کشف خلاف دارد. کشف خلاف قطع دلیل بر عدم اعتبار قطع از اساس نیست. ۳. اشکالی تحت عنوان کشف خلاف یا ردّ بر اجماع که مورد ملاحظه قرار گیرد عمدتاً اشکال در صغرای قضیه است. اجماع اعلام شده محقق می آید بعد از تحقیق می گوید این

اجماع کامل نیست. مخالف دارد. دیدید از تکمله المنهاج شاهد آوردم که سیدنا الاستاد فرمود این اجماع درست نیست فخر المحققین مخالف است. پس اشکال به اعتبار اجماع نیست اشکال در تحقق اجماع است. ۴. در این مورد یعنی اشکال بر اجماع بعد از تتبع می بینیم که اجماع مربوط می شود به مدرم اجماع. گفته می شود که مثلاً درباره نزح بئر مستند به نصوص است، نصوص معتبره ای نیست. پس اوّلاً مدرکی است و ثانیاً مدرک هم نامعتبر است. لذا شهید ثانی در مورد نصوص نزح می فرماید: این نصوص ریشه درست ندارد بهتر است که این موارد را بگوییم از موارد ما لا ـ نصّ فیه است. ۵. بعضی از مواردی که دیده می شود که اجماع مخالفت شده است اگر مراجعه کنیم و با دقّت بنگریم می بینیم که مخالفت اجماع نیست بلکه مخالفت شهرت است. مثال معروف درباره نزح بئر پس از افتاد عصفور در بئر عصفور را بیرون بیاورید یک دلو نزح کنید. گفته می شود که این حکم مورد اجماع متقدمین بوده و متاخرین به اتفاق می گویند لازم نیست. مثالی که برای مخالفت متاخرین با متقدمین گفته می شود همین است. و بعد از که مراجعه کردیم دیدیم حکم عصفور عند المتقدمین مشهور است نه مجمع علیه. پس مخالفت متاخرین با متقدمین یک مخالفت در اجماع هم احیاناً نیست. مثال معروفی که زده می شود برای مخالفت متقدمین با متاخرین نزح بئر است و جای دیگر آنچه تتبع به عمل آمد مثالی برای مخالفت متاخرین با متقدمین وجود ندارد. ۶. متاخرینی که اجماع را در اصول احیاناً به عنوان اجماع مدرکی یا اجماع متقدمین مورد نقد قرار می دهند عمده اشکالات شان به دو امر منتهی می شود: ۱. پیدا کردن بعضی از مخالفین که اشکال صغروی می شود، ۲. پیدا کردن مدرک که مبنائی می شود. مضافاً بر این این فقهای متاخرین که اشکال می کنند در بحث اصول اما در بحث فقه که می رسد به این اجماعات استناد می کند. اصل این اشکالات یا نقدها نسبت به اجماع منشأ آن رسائل است و آراء مبتکرانه شیخ انصاری است. یعنی چشمه جوشش اشکال بر اجماع این مکتب است. اما اشکالی که خود ایشان بر اجماع دارند، شما رسائل را بخوانید بگویید خبری از اجماع نیست. اما کتاب طهارت تالیف شیخ انصاری جلد ۵ از صفحه ۲۰ تا ۱۰۰ هشت مورد اجماع مورد استناد قرار گرفته است. ۱. می فرماید: اوّل و دوم از اعیان نجسه بول و غائط غیر ماکول است اجماعاً محققاً. ۲. می فرماید: «المنی من کل حیوان ذی نفس سائله نجس بالاجماع المحقق». ۳. «و امّا غیر الآدمی فهی أیضاً نجسه باجماع علمائنا». ۴. «الدّم المسفوح من الحیوان ذی النفس السائله نجس باجماع علمائنا کما فی المعتبر». ۵. «السّادس و السابع الکلب و الخنزیر و هما نجس العین بالاجماع المحقق». ۶. «الکافر بجمیع اقسامه نجس بالاجماع المحقق». به عنوان نمونه این موارد را برای شما گفتم همین طور که مطالعه کنید در ابواب مختلفی که بحث می کنند به اجماع به این گونه استناد می کنند. پس به عمل کار برآید به سخنرانی نیست. بحث اصول سخنرانی می شود و بحث فقه عمل می شود.

اشکال محدودیت قلمرو اجماع

اشکال دیگر گفته می شود که اجماعی که از ادله معتبره است در استنباط احکام جایگاه کمی داشته باشد. برای اینکه فقه ما به تعبیر امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه فقه جواهری و فقه سنتی است اکثر احکام فقه از روایات معتبره استفاده می شود اگر عبادات است و اگر معاملات است از سیره عقلاء و ارتکازات، به اجماع نوبتی نمی رسد جایش کم و ناچیز است و قلمرو محدودی دارد. در پاسخ این اشکال گفته می شود که اولا محدودیت قلمرو اجماع به اصل حجیت اجماع صدمه وارد نمی کند. ما مسئولیت داریم که اعتبار اجماع را ثابت کنیم محدوده اش کم است یا زیاد، قلت و کثرت محدوده به اعتبار دلیل صدمه وارد نمی کند. و ثانیاً قلمرو اجماع هم وسیع است منتها اجماع درجه بندی شده است. جایی که اجماع تعبدی وجود دارد اجماع دلیل شماره یک قرار می گیرد و جایی که اجماع مدرکی است با ذکر مدرک مثل بیان صاحب جواهر که می فرماید: «النصوص المتواتره و الاجماع بقسمیه» اینجا اجماع در درجه دوم قرار می گیرد. و به عبارت قدماء اگر اجماع محصل بود دلیل است اگر اجماع منقول بود علی الاقل موید است. بنابراین اجماع در سرتاسر فقه سریان و جریان و حکمفرماست. پشتوانه احکام و دستورات فقهی است و جای کمی هم ندارد. بعد از که این اشکال هم رفع شد یک نکته تکمیلی در این رابطه عنوان کنیم شروط اعتبار اجماع.

شروط اعتبار اجماع

سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید شروط اعتبار اجماع چهار تاست که این چهار شرط در حقیقت دو شرط تحلیلی و تحقیقی است و دو شرط ارتکازی است. امّا دو شرط تحقیقی عبارت از این است که می فرماید: ۱. شرط اول اجماع باید عند المتقدمین باشد. ایشان متاخرین را ضمیمه نمی کند، متاخرین اجماعش در اصل حجیت و آن اعتباری که به دست می آوریم از متقدمین. اجماع عند المتقدمین باشد تا عصر اصحاب. و عند المتاخرین اجماع احیاناً محقق می شود، احیاناً اقوال متقدمین تتبع نشده است اجماع محقق و محصل عند المتاخرین ثبت نشده است. یا اینکه بعضی از مسائل مستحدثه است فقط اجماع متاخرین است. این اجماع متاخرین اعتبار دارد یا ندارد؟ قطعا اعتبار دارد. منتها درجه اعتبار فرق می کند. در بحث ادله درجه بندی اعتبار، در رجال گفتیم که روایت اسم روایت که روی آن بیاید یک درجه از اعتبار، و همین طور می رود بالا درجات تا درجه کاملش برسد بشود دلیل معتبر. لذا تمامی نصوص و روایاتی که در کتب اربعه ثبت شده است دارای یک درجه ابتدائی اعتبار است. اجماعات هم همین است، و سرّش را هم در ادله بیان کردیم. فقهاء هستند و اهل خبره هستند از دید اعتبار اهل خبره مجموعه دارای اعتبار می شود منتها اعتباری که در حد اعتبار اجماع متقدمین نیست اما خود اعتباری است. اجماع متاخرین که احیاناً محقق می شود اعتبار خودش را دارد. سیدنا الشهید صدر شرط اول در اعتبار اجماع به عنوان یک دلیلی که مستند برای حکم فقهی قرار بگیرد توافق آراء بین متقدمین است.

ص: ۲۶۸

سوال:

پاسخ: در بین متقدمین اجماعی بر جواز نیست، یک قولی است از یکی از متقدمین که وضو به آب مضاف هم جایز باشد اما مورد اجماع نیست، اجماع متاخرین بر این است که وضو با آب مضاف جایز نیست. و اما شرط دوم این است که اجماع منصوص المدرک نباشد یعنی آراء فقهاء تصریح شده باشد که مستند به این مدرک است. بی مدرک و با مدرک بودن مشکلی نیست، منصوص المدرک نباشد محتمل المدرک اشکال ندارد. قاعدتاً هم همین است. احتمال که نمی تواند دلیل را صدمه بزند هرچند رأی سیدنا الاستاد این است که اجماع مدرکی محتمل المدرک هم مدرکی است. سیدنا الشهید صدر می فرماید که منصوص المدرک اگر باشد، محتمل المدرک احتمال درباره اعتبار اجماع نمی تواند مقاومت کند احتمال مدرک کافی نیست. که تقریباً تا اینجا دو شرط همان دو شرطی است که در ضمن بیان محقق نائینی و سیدنا الاستاد دیده می شود منتها با یک فرق که سیدنا الاستاد محتمل المدرک را هم مدرکی می داند و سیدنا الشهید صدر منصوص المدرک را مدرکی می داند که همه شان درست می فرمایند ولی تحقیقی و قدر متیقن در برابر حجت آن مدرکی معلوم می تواند مدرکی درست کند نه مدرک محتمل. که مدرک محتمل را اگر بگیریم کار به دقت عقلی کشیده می شود، درست است اما با دقت عقلی. و اما دو شرط ارتکازی که ایشان اضافه فرمودند تا الان این دو شرط همان دو شرطی بود که آن دو محقق فرموده بودند محقق نائینی و سیدنا الاستاد اما دو شرط ارتکازی: شرط اول از دو شرط ارتکازی این است که می فرماید: در اجماعی که صورت گرفته باشد قرائن بر عکس آن وجود نداشته باشد یعنی ارتکازاً می داند هر فقیهی که یک قرائن و شواهدی بر عکسش نیست به اعتبار ساده مدلول قابل قبول باشد، مدلول چیزی نباشد که قابل قبول نباشد. این ارتکازی است. شرط دوم از دو شرط ارتکازی این است که مدلول اجماع صبغه عقلی نداشته باشد حکم عقلی نباشد یا از احکام معقولات نباشد تا اینکه بگوییم وادی معقول است و ادله عقلی برای خود دارد. این هم امر ارتکازی در بین فقهاء است، فقهاء ارتکازا حکم فقهی به معنای فقهی را بحث می کنند نه حکمی که صیاغت و ساختش به اصطلاح از سنخ معقول و عقلیات باشد. در بیان شیخ انصاری خواندید که اجماع در مسائل عقلی راه ندارد، اجماع در مسائل شرعی زمینه دارد.

ص: ۲۶۹

نتیجه بحث

این دو شرط ارتکازی که کامل شد، شروط اعتبار اجماع هم کامل اما پس از اتمام حجیت اجماع و ادله و وجوهی که اقامه شد برای حجیت اجماع، اجماع محصل حجت است بلا اشکال حتی عند المحققین المدققین منتها با قیود و محدودیت بیشتر. اما اجماع از اساس اعتبار نداشته باشد چنین چیزی در اصول وجود ندارد پس از که اجماع محصل به نتیجه رسید، بحث و بررسی اجماع منقول. اجماع منقول چیست و ادله اعتبار آن کدام است ان شاء الله جلسه بعدی.

بحث و بررسی اجماع منقول ۹۴/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث و بررسی اجماع منقول

بعد از آنکه اجماع محصّل با ادله بحث شد و اعتبار آن اعلام شد نوبت می رسد به اجماع منقول که اگر اجماع محصل از اعتبار قطعی برخوردار است اگر این اجماع نقل بشود و در شکل اجماع منقول باشد آیا حجیت و اعتبار دارد یا ندارد؟ شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه اجماع منقول را تحت عنوان بحث از حجیت خبر مطرح می کند که یکی از مواردی که دارای اعتبار است خبر واحد است و یکی از مصادیق خبر واحد خبر واحدی است که اجماع را نقل کند. بنابراین عنوان بحث طبق شیوه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این است که اجماع منقول به خبر واحد از لحاظ اعتبار باید بررسی بشود.

سه طریق نقل اجماع

باید توجّه کرد که نقل اجماع به طور طبیعی همان مسیری را دارد که روایات دارند. درباره نقل روایت که از سه طریق مورد بحث قرار می دهیم در رجال، نقل اجماع را هم از سه طریق مورد نظر قرار می دهیم. نقل اجماع به توسط خبر واحد، نقل اجماع به توسط اخبار مستفیض و نقل اجماع به توسط اخبار متواتر.

ص: ۲۷۰

اصطلاح صاحب جواهر

و یک اصطلاحی هم در جواهر است که صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه در بحث استدلالی مثلاً می فرماید: «و یدلّ علیه النصوص المتعدّده و الاجماع مستفیضاً و متواتراً». این استفاضه و تواتری که بعد از اجماع ذکر می شود مربوط می شود به نقل اجماع، اجماع منقول به نقل مستفیض یا اجماع منقول به نقل متواتر. فرق بین مستفیض و متواتر همان فرقی است که بین اطمینان و علم است، مستفیض مفید اطمینان است و متواتر مفید علم است. از حیث نقل درباره اجماع منقول اشکالی نداریم استفاضه و تواتر که اعتبارش قطعی و علمی است اعتبار خبر واحد عادل با آن شرائطی که دارد هم معتبر است که در بحث حجیت خبر هم ان شاء الله مفصل بحث خواهیم کرد. بنابراین نقل اجماع من هو نقل مشکلی ندارد.

نظر صاحب نظران در اجماع منقول

امّا آنچه که برای صاحب نظران مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار گرفته است مسئله خود منقول است. اجماعی که نقل می شود منقول یعنی خود مجموعه آراء که نقل می شود از چه قرارند و به چه صورت اند. در این باره بحث و نقض و ابرام و تجزیه و تحلیل در حدّ قابل توجهی وجود دارد که بیشترین این بحث را رسائل متضمن است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درباره منقول بما هو منقول یعنی آن شاکله اجماع فقهاء بحث و تحقیق وسیعی دارد اقوال فقهاء اصولیّون صاحب نظران را نقل می کند عبارت ها اختلاف دارد گاهی گفته می شود نقل شده است اتفاق علماء یا اتفاق کلّ یا اجماع علمائنا یا اجماع علماء العصر یا اجماع جمیع علماء الاعصار، با عبارات متعدّد عنوان می شود. الفاظی که متضمن نقل اجماع هستند در لسان ناقلین با شکل متعدّدی است و مختلف. در این ضمن شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه اختلافات اجماعات را هم تعرض می کند و بحث اختلاف اجماع در یک عصر هم مطرح می شود وانگهی توجیهی که درباره اختلاف وارد بین اجماعات ارائه می شود به طور خلاصه همان است که قبلاً اشاره کردیم که اشکال در صغرای مسئله است. اختلافات در حقیقت بین اجماعات به معنای کلمه نیست، اجماعاتی است که از حیث صغری اجماع نبوده اند. می فرماید: اگر متتبعی به نقل ناقلین اجماع خوب دقت و تتبع بکند از تراکم شواهد و مستندات قطع به دست می آورد که این اجماعات منقول که توسط متاخرین به نقل می رسد عمدتاً مبتنی بر حسن ظنّ شان است نه به عنوان نقل از یک واقعیت قطعی که تمامی آراء توافقش به طور قطعی احراز شده باشد و آنگاه به نقل برسد. می دانیم اجماع منقول توسط متاخرین نقل می شود. متاخرین از اجماع موجود در عصر متقدمین خبر می دهند. و این متاخرین که با متقدمین هم عصر نیستند و آراء کل متقدمین فهم، دقت و به دست آوردن نظر نهایی آنها کار دشواری است که ان شاء الله در بحث شهرت می گوییم. و پس از آن اگر می خواهند اجماع را نقل کنند به این صورت است جمعی از اهل فتوا را پیدا می کنند و بعد براساس حسن ظنّ می گویند همه نظرش این بوده، اجماع وجود داشته، اعلام می کنند اجماع را عند المتقدمین، نقل می کنند اجماع را در عصر خودشان برای معاصرین متأخرین. بنابراین می فرماید: تحقق اجماع یعنی نقل از یک اجماع دارای واقعیت عند المتقدمین مبتنی بر حسن ظن است. لذا اعتبار به این گونه اجماع کار مشکلی است.

مراحل نقل اجماع

بعـد از که این مطلب را اعلام فرمودنـد می فرماید: برای نقل سه مرحله متصور است: مرحله اول عبارت است از نقل اجماع در حدّ کامـل یعنی رأی فقهـاء و رأی امـام عن حسّ به طور کامـل. مثلاً تحت عنوان اتفاق الکلّ فی الکلّ که شامل رأی امام هم بشود یـا اجمـاع علمـاء المومنین کـافّه من الاـولین و الآـخرین تـا شامـل رأی معصوم هم بشود. این مرحله از اجماع قطعاً دارای اعتبار است. اعتبارش از این قرار است که این اجماع متضـمن قول و رأی معصوم است بلا شـبهه. و در اعتبار قول معصوم سلام الله تعـالی علیه تعیین و تشـخیص رأی معصوم مشـخصاً شـرط نیست، علم به وجود رأی معصوم کـافی است. این مرحله قطعاً از اعتبـار برخوردار است ولیکن مرحله در مقـام ثبوت است در مقـام اثبـات نیازی به راهی دارد که کار مشـکلی است. اثبات آن کار مشـکلی است. مرحله دوم می فرماید عبارت است از نقل اتفاق کل فقهاء عصـر متقدمین. اگر نقل به این صورت باشد که به طور طبیعی ملازمه دارد و اسـتلزام دارد قول معصوم را، این مرحله هم از اعتبار برخوردار است. هرچند خود اجماع متضـمن قول معصوم نیست ولی مسـتلزم قول معصوم یا دلیل معتبر است. اما این مرحله هم بعد از تتبعی که به عمل آمد از اجماع منقول به دور است. اجمـاعی که نقـل می شـود در این حـد از گسـتردگی و وسـعت و فراگیری برخوردار نیست. مرحله سوم عبـارت است از مرحله ای که ناقل قول معصوم را نقل می کند در ضـمن اجماع حدساً یعنی نه حسّـی دارد نسـبت به کل آراء فقهاء نه رأی خود معصوم مورد حسّ قرار گرفته بلکه از اتفاق فقهاء به ضمیمه ادله ظنیه اجتهادیه حدس می زند که قول معصوم موافق این اتفاق باشد. این مرحله از اجماع منقول دلیل اعتبار ندارد. با تجزیه و تحلیل و نتیجه نهایی که اعلام شد نظر شیخ انصاری تا الان برای ما معلوم شد که نسبت به اصل منقول اشـکال و شـبهه دارد که منقول در حدی نیست که یک اجماع کاشف از قول معصوم باشد.

توجیه دیگر

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه اجماع منقول را با شیوه دیگر عنوان می فرماید، خلاصه نظر ایشان از این قرار است، می فرماید: حجیت اجماع منقول منوط به سه امر مقدماتی است: ۱. صحت لفظ سبب، منظور از درستی لفظ و دلالت لفظ بر سبب این است که خود نقل اقوال که اقوال سبب است و رأی معصوم مسبب، لفظی که نقل می شود این لفظ دالّ بر سبب باشد. یعنی اقوال فقهاء مجموعاً مجامله نباشد، بیان نقص نداشته باشد. پس امر اول عبارت از این است که لفظ نقل شده دلالتش بر اجماع یعنی سبب واضح و درست باشد. ۲. حجیت نقل هم احراز بشود. حجیت نقل از مسیر حجیت خبر که یا استفاضه و تواتر باشد یا خبر واحد معتبر. ۳. استکشاف از رأی معصوم یا دلیل معتبر.

نکته: تایید اجماع محصل

می فرماید: وجه استشهاد از این قرار است که اگر سبب به طور کامل و واضح نقل شده بود یعنی اجماع به معنای درست و نقل هم اعتبار داشت این اجماع منقول می شود کالمحصّل در ترتیب آثار و احکام که حجیت و اعتبار از آثار آن است. که در ضمن حجیت اجماع محصل را در ضمن اعلام و تایید می کند. با این روش می شود اجماع منقول را حجت اعلام کرد وانگهی نسبت به خود ناقل و وضعیت نقل حتی می فرماید درباره ورع ناقل، فضل ناقل، سواد ناقل، کتابی که ناقل نقل کرده روی این حواشی و حاشیه ها باید خیلی دقّت کرد تا مسئله کامل بشود. اما رأی خودش را قبلا فرموده بود که برای متتبع قطع حاصل می شود که منقول در این حدّ نیست. در نهایت امر می فرماید: انصاف این است که ما باید مظنون را جای مقطوع قرار ندهیم. نقل کلّ آراء مظنون است مقطوع نیست. و از اجماع هم می توانیم این گونه کمک بگیریم دفع دخل مقدر است که این اجماع منقول پس چه نقشی دارد. می فرماید اینگونه می توانیم کمک بگیریم که یک محقق این اجماع منقول را در اختیار خودش قرار بدهد و به ادله و تتبع بیشتر نسبت به اقوال فقهاء و شواهد و قرائن هم مبادرت کند در مجموع محصل و منقول برسد به جایی که کشف کند از دلیل معتبر یا رأی معصوم که می فرماید دلیل معتبر برمی گردد به رأی معصوم. نتیجتاً اجماع منقول یک زمینه و یک موید و یک کمک ابتدائی برای اثبات حکم شرعی می تواند باشد.

نظر محقق خراسانی در اجماع منقول که اجماع می تواند موید باشد

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این مطلب را تقریباً مطابق با رأی شیخ در یک مقدار تفاوت های جزئی ولی انصافاً بسیار روشن خیلی دسته بندی شده. می فرماید: حجیت یا اعتبار اجماع منقول به وسیله خبر واحد دارای سه صورت است: صورت اوّل این است که ناقل نقل کند سبب و مسبّب را از حسّ، هم اقوال کلّ فقهاء را از حسّ نقل کند هم رأی معصوم را. در این صورت قطعاً مشمول ادله حجیت خبر است به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه این گونه خبر می شود خبر عالی السّند که در اصطلاح رجال داریم عالی السّند یعنی راوی یک یا دو نفر باشد. ناقل اجماع که نقل می کند سبب و مسبّب را در حقیقت عالی السّند است از خود معصوم نقل کرده. و اسمش را می گذاریم اجماع منقول، واقعش نقل روایت است. در این باره اصلاً شبهه ای وجود ندارد که معتبر است. اما اینگونه نقل «لا تناله ید الا من الاوحدی». اما صورت دوم عبارت است از نقل اجماع نقل سبب، منتها نقل سبب از حسّ، نقل می کند سبب را یعنی اتفاق کلّ و این نقل سبب در وضعیتی باشد که برای ناقل که نقل سبب تام است برای منقول الیه که متاخرین است هم عنوان سبب صدق کند، سبب که صدق کرد سبب از مسبب جدا نیست. اگر این گونه بشود می فرماید: این اجماع منقول کالمحصّل فی ترتیب الآثار و الاحکام. بعضی ها اعلام می کنند در دید ابتدائی که از حجیت اجماع خبری نیست.

نظر علمین در اجماع محصل

بنابراین حجیت اجماع محصل مخصوصا عند العلمین شیخ انصاری و محقق خراسانی مسلم و مفروغ عنه است. اما صورت سوم می فرمایـد عبارت است از نقل اجماع تحت عنوان نقل مسبّب از حـدس. می فرماید: در این صورت این گونه اجماع مشـمول ادله اعتبار حجیت خبر نیست. برای اینکه عمده ترین دلیل نسـبت به اعتبار حجیت خبر بنای عقلاء است. بنای عقلاء از ادله لبیه است اکتفـاء می شود به قـدر متیقن. قـدر متیقن هم خبر از حسّ است. مسـبّبی که در بحث منظور از آن قول معصوم است عن حسّ نقل نشده است، عن حدس که نقل بشود مشمول ادله اعتبار نمی شود. و آیات و روایاتی که دلالت بکنند بر حجیت خبر انصـراف دارد به خبری که عن حسّ باشـد نه خبر عن حـدس. تـا به اینجـا مطلب کامل است، می فرمایـد: اگر حال ناقل معلوم باشـد که عن حـدس و عن حسّ نقل می کنـد حکم همین است که گفته شـد. اما اگر حال ناقل مشـتبه باشد از حیث حدس و حسّ معلوم نباشـد در این صورت می فرمایـد: ممکن است بگوییم که ادله حجیت خبر شامـل این گونه از نقـل می شود. برای اینکه در بنای عقلاء این مطلب آمـده است که خبر مخبر عادل را قبول کنید اما نیامده است که از مخبر تحقیق کنید که خبرت عن حدس بود یا عن حسّ بود فحص و تفتیش از حدسی بودن و حسی بودن خبر مخبر در قلمرو بنای عقلاء نیامده است. بنای عقلاء می گویـد خبر مخبر عادل را قبول کنیـد آن می دانـد و حال خودش عن حدس یقین پیدا کرده یا عن حسّ، خبر را نقل می کند اعتبار خواهد داشت مگر اینکه اماره ای باشد که این از حدس است. بقیه بحث برای فردا.

خلاصه بحث اجماع از منظور محقق خراسانی ۹۴/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خلاصه بحث اجماع از منظور محقق خراسانی

پس از اینکه اجماع منقول را بحث کردند می فرماید: «و تخلّص» خلاصه بحث را این گونه مورد توجّه قرار بدهید که در اجماع منقول اگر نقل شکل حکایت را داشته باشد حکایت یعنی نقل مسبّب و نقل کلام امام. در این صورت اجماع منقول کالخبر الواحد، مثل خبر است. اما فرقی که دارد این است که نقل خبر در حقیقت نقل کلام معصوم عن حسّ است و نقل رأی معصوم به توسط اجماع نقل کلام امام عن ملازمتین است. می فرماید: اجماع منقول در این صورت مثل خبر است با یک شرط که اگر ناقل و منقول الیه قائل به ملازمه یعنی معتقد به ملازمه باشد که توافق آراء فقهاء ملازمه داشته باشد با وجود و تحقق کلام معصوم. در این صورت اجماع منقول همان خبر واحد است و سایر احکام خبر واحد بر آن مترتب می شود از قبیل حجیت و تقدم بر اصل و انقسامات موثق و صحیح و معتبر و غیرها. و اما اگر اجماع منقول در حقیقت نقل سبب باشد در این صورت با عنایت به بیان شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این نقل سبب باید حفظ بشود و مکملی به آن ضمیمه بشود تا در پایان کار یک اجماع محصل در بیاید. به این صورت که ناقل جمعی از آراء نقل می کند کلّ آراء نقلش به طور دقیق و به شکل محرز کار مشکلی است. قسمتی از آراء را که نقل بکند این منقول الیه پس از آن به تتبع مبادرت کند و جمعی دیگر از آراء فقهاء را شخصاً به دست بیاورد تا مجموع بشود در شکل یک اجماع محصّل. گویا در این صورت از قالب نقل خبر بیرون می رود و اما دارای اعتبار و حجیت است منتها نه از جهت حجیت خبر بلکه از جهت اجماع محصل. در قالب اجماع محصل که واقع بشود اعتبار اجماع محصل یک امر مسلمی است و مطلب تمام است.

ص: ۲۷۶

اشکال و جواب آن

یک اشکالی را به عنوان دفع دخل مقدر جواب می دهد. اشکال این است که این آراء که تجمیع شد دارای دو مرحله شد، ظاهر امر از اجماع این است که تجمیع آراء در یک مرحله باشد، به چه وجه می توانیم این را اجماع محصّل تلقی کنیم؟ جواب این اشکال از این قرار است که هیچ گونه شرطی به عنوان تجمیع آراء در یک مرحله وجود ندارد. غرض، ما به پایان کار می نگریم کلّ آرائی که تصور کنید در یک عصر باز هم تدریجا متراکم می شود در زمان واحدی به معنای یک زمان کار ممکنی عادتاً نیست. بنابراین این تفرّق در تجمیع یعنی فاصله افتادن بین مجموعه آراء که جمعی را ناقل فراهم کرده باشد و جمعی را منقول الیه در مجموع شاکله یک اجماع محصّل را ایجاد بکند هیچ مانعی ندارد. چنانکه ما در بحث حجیت خبر می بینیم که حجیت خبر اجزاء و عناصر دارد. راوی شناسی است، نحوه سوال است، موقعیت بیان است، موقعیت سائل است، همه اینها شناسایی بشود تا در پایان وثوق به صدور بیان از معصوم حاصل بشود. لازم نیست همه این عناصر یک جا فراهم گردد. تدریجاً هم اگر حاصل بشود اشکالی ندارد. مثلاً می فرماید: شکی وجود ندارد درباره راوی و وثاقت راوی اگر خبری از سوی موثق بیاید که این راوی ثقه است آن وثاقتش ثابت است. و در همان جا حفظ می شود تا عنصرهای دیگر کامل

گردد. بعـد از که خلاصه بحث را محقق خراسانی اعلام کردنـد به عنوان نکات تکمیلی که در اصـطلاح اصول نکات تکمیلی را تنبیهات عنوان می کنند.

ص: ۲۷۷

سوال:

پاسخ: صورت اول را می بریم زیر مجموعه حجیت خبر و صورت دوم را می آوریم زیر مجموعه اجماع محصل. منتها اجماع محصل دو مرحله دارد یک مرحله اش که نقل کرده ناقل، آن نقل آن آراء را داریم پس آن یک مجموعه را توسط نقل ناقل داریم یک قسمتی برای خودمان حاصل می کنیم مجموع می شود اجماع محصل. منقول الیه متتّبع است، این منقول الیه که متتبع است آرائی که برایش نقل شده آن آراء را به دست آورده منتها توسط نقل احراز کرده، پس یک مجموعه شد. حالا این کامل نیست چون سبب است، سبب که است سبب باید اتفاق کلّ باشد. پس یک قسمت را گرفت از ناقل کمک کرد برایش و یک قسمت را به دست آورد مابقی را باید تتبع کند تا اتفاق کلّ تحت عنوان سبب شکل بگیرد. اینجا بعد از تتبع اتفاق کلّ محقق می شود احراز می شود و سبب محقق می شود و در قالب اجماع محصل قرار می گیرد، حجیتش از باب اجماع محصل است.

سوال:

پاسخ: اشکال بود که دو قسمت شده باید یک قسمت باشد. جوابش را دادیم که دو قسمتی هم که باشد آخر که جمع بشود کافی است.

سوال:

پاسخ: ناقل کمک می کند، ناقل تحقیق کرده است از ناقل استفاده می کند احراز می کند یک جمعی که خود تتبع کامل شخصی کار سختی است، عده ای توسط ناقل می گیرد محرزاً و یک قسمتی که دغدغه دارد باقی مانده باشد تتبع می کند تا آن قسمت کامل بشود و در مجموع بشود سبب. سبب یعنی اتفاق الکلّ. بعد این سبب که اتفاق کلّ بود می شود در قالب اجماع محصل. اجماع محصل حجیت و اعتبارش به عنوان اجماع محصل است نه به عنوان خبر واحد.

ص: ۲۷۸

سوال:

پاسخ: اجماع محصل همان است که در عصر متتبع حاصل باشد به نقل نرسیده باشد اجماع محقق آن است که خود متتبع علی التحقیق شخصاً آراء فقهاء را به دست بیاورد.

نکات تکمیلی یا تنبیهات

محقق خراسانی سه تا تنبیه یا سه تا نکته تکمیلی مربوط به اجماع منقول ذکر می کنند. ۱. راه استکشاف قول معصوم. از آنجا که گفته شد که اجماع منقول زیر مجموعه خبر واحد و حجیت خبر قرار دارد لذا در اجماع منقول روی کشف قول معصوم به طور محوری توجّه می شود. چون بدون این از سنخ حجیت خبر نخواهد بود. می فرماید: راه کشف قول معصوم از طریق قاعده لطفی حدسی است، جزء باب خبر واحد نمی شود و از باب ملازمه هرچند ممکن است ولی ندرت و قلیل الوجود است. لذا از این طریق هم نمی شود به طور کلّ اعلام کنیم که راه کشف قول معصوم ملازمه است. طریق سوّم که کشف حسّی باشد که برای اوحدی میسور است، بسیار راه درستی است عالی السند است از اقوی الاحادیث و اخبار است اما فقط معتقدیم که واقعیت دارد ولیکن بسیار موردا نادر است لذا به عنوان یک طریق اصلی در جهت اندراج اجماع منقول تحت عنوان خبر واحد تاثیرگذار نخواهد بود. بنابراین در اجماع منقول آنچه که دست ما را می گیرد همان نقل سبب می شود که پس از آن سبب را کامل بکنیم و بشود اجماع محصل و اعتباری داشته باشد. این تنبیه اوّل بود.

ص: ۲۷۹

۲. تعارض اجماعات منقوله. می فرماید: در اجماعات منقولات تعارضاتی دیده می شود اجماعی ادعا می شود بر حرمت شئ و اجماعی ادعاء بشود بر کراهت آن. که در مثال شیخ انصاری مثال های متعددی فرموده است که مراجعه می کنید. می فرماید این تعارضات همه مربوط می شود به مسبب. که اسباب نقل اقوال باشد تعارض ندارد، می فرماید احتمال صحت سبب وجود دارد هرچند اختلاف داشته باشد. اگر اجماعات تحت عنوان سبب در نظر گرفته شود کلّ این سبب ها ممکن است درست باشد، به این صورت که دو تا اجماع اعلام شده است که معمولاً تعارض بین دو تا اجماع است، دو تا اجماع اعلام شده است ممکن است هر دو نقل آراء درست باشد. برای اینکه یک عده دیده اند حکمی را که در مقام بیان بوده و عده دیگر دیده اند که حکمی را که در مقام مجامله بوده، در مقام تقیه بود. پس امکان صحت اجماعات منقوله متعارضه در قالب سبب وجود دارد که هر دو اجماع از حیث سبب درست باشد. بنابراین تعارض و تنافی از جهت مسبب است، مسبب که حکم شرعی است قول معصوم است، در مقام بیان حکم واقعی قطعا متضادّ نخواهد بود یکی از این دو تا حکم درست است. پس تعارضی که صورت می گیرد قطعاً مربوط به مسبب می شود. و بعد از آنکه مربوط به مسبب شد ترجیحی که اینجا وجود دارد تعارض است دیگر، در ترجیح تعارض مربوط است به سند و دلالت. ترجیح در تعارض اختصاص دارد به دو محور سند و دلالت اقوائیت، اعتبار، صحت، وثاقت و غیرها. می فرماید: منقول الیه اگر بتواند ثابت کند که یک اجماع منقول از حیث سند و از حیث دلالت اقوی است یا قرائنی دارد بر تقویت مدلول خود طبیعتاً مقدم است و راجح و اگر نتواند اجماعات منقول از اعتبار می افتد. محقق خراسانی یک نکته می گوید می فرماید: چون خلاف وجود دارد. اما شرح مسئله از این قرار است پس ازکه خلاف وجود داشت کشف می کند از عدم اجماع بالمعنی الکلمه. اجماع یعنی اتفاق کلّ قطعاً یک اتفاق است، اتفاق الکل اتفاق واحد، اتفاق متقابل داشته باشد اتفاق کل نیست این نکته اول. پس این اجماعات مشکل صغروی دارد اجماع نیست. پس تناقض ها و تضادها برخواسته از عدم تحقق اجماع به معنای کلمه است برخواسته از اشکال صغروی است. وانگهی اجماعی که در حد اتفاق کلّ نباشد اتفاق یک جمع باشد درحد تایید بود. و گفتیم موید تا وقتی موید است که برخورد به معارض نکند اگر معارضی داشت دیگر موید از کار می افتد. نه اینکه موید دلیل نیست از استحکام برخوردار نیست آسیب پذیر است وجود نیروی معارض صدمه می زند و از کارایی ساقط می کند.

تنبیه سوم

۳. می فرمایـد: اجمـاعی که تحت عنوان اجمـاع منقول اعلام شـد بایـد ببینیم که این ناقـل چنـانکه قبلا اشاره شـد که این ناقل اهلیت و صـلاحیت نقـل را دارد یا نـدارد از لحاظ وثاقت و اعتبار پس از که وثاقت و اعتبارش درست بود دیگر فرق نمی کند واحد باشد یا مستفیض باشد یا متواتر باشد. نقل تواتر یک اجماع حدسی به اجماع اعتبا مضاعف نمی دهد چون که متعلق نقل فقط طریق است طریق اعتبارش از ناحیه وثاقت خبر واحـد عادل هم به دست می آید از ناحیه استفاضه هم به دست می آید از ناحیه تواتر هم به دست می آیـد. در این جهت که سـند در حـد تواتر است بتواند اجماع منقول را یک اعتبار فوق العاده بدهد وجهی در کـار نیست. و اگر نقـل اتفـاق کـلّ بود تحت مجموعه اجمـاع محصـل است و اگر نقل مسبّب بود و ملازمه اش هم قطعی بود تحت عنوان خبر واحد است. نقل سـند در شـکل خبر واحد معتبر باشد یا در شـکل مسـتفیض یا در شکل متواتر فرق نمی کنـد. این برای یـک رفع توهمی است که گفته می شود اجماع منقول متواتراً که این متواتراً متعلق به طریق است و ربط به خود اجماع ندارد. این مطلب کامل شد.

نظر محقق نائینی

درباره آخرین نتیجه اجماع منقول در شکل خلاصه محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اجماع منقول اگر منقول عند القـدماء باشـد یک صورت خاصـی دارد و آن این است که قدماء از اجماع یک اصل و یک قاعده بیرون می آورند. مثلاً «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» این را از اجماع اسـتفاده می کننـد. و بعـد در مواردی این قاعـده که اسـتدلال بکننـد مورد قاعده است مسـتند به قاعـده نمی کننـد می گوینـد این حکم اجمـاعی است. و بعـد در یک موردی فرض کنیـد که اتلاف مال پـدر توسط پسـر فکر می کرد که ضـمان نـدارد، اتلاف کرده است قاعـده می گویـد ضـمان دارد. چون می گویـد اجماعی است و قاعـده از اجماع گرفته شده است. این سـبک قدماء است. این اجماع اجماع منقول نیست، عند القدماء ذکر اجماع است. گاهی نقل به معنای ذکر است. اینجا ذکر اجماع است، در عصـر خودشان است بین خودشان است، اجماع را این جوری مورد اسـتناد قرار می دهنـد. اما متاخرین که متاخرین در عصـری هسـتند که اجماع منقول دارند. متقدمین اجماع منقول ندارد اجماع منقول اختصاص دارد به عصـر متاخرین. اینها که اجماع منقول را دارنـد و اجماع را نقل می کنند سه راه علی التحقیق ندارند یک راه این است که نقل که می کنند به ناقل آن اعتماد را داشته باشد که او به طریق دقیق تمام آراء فقهای عصر متقدم را احراز کرده است. در این صورت می شود نقل اتفاق کلّ و این اجماع ماننـد محصل می شود بعـد از حجیت خبر واحد. صورت دوم همان است که محقق خراسـانی گفت تلفیقی بنـابراین اگر صورت سومی باشـد که نقل بکننـد قسـمتی از آراء را تحت عنوان اجماع منقول از حجیت و اعتبار کافی برخوردار نیست بلکه در حد یک موید است. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۹۹.

جمع بندی بحث

اجماع محصل آنچه که از تحقیقات صاحب نظران و از تحقیق و تحلیل دقیق استفاده شد حجیت و اعتبار دارد بلا شبهه. و اما اجماع منقول که تحت عنوان اجماع منقول به خبر واحد تحت عنوان حجیت خبر قرار می گیرد اگر شرائط حجیت خبر را داشت از باب حجیت خبر اعتبار خواهد داشت. اما واقعیت و تحقیق این است که اجماع منقول که بتواند قول معصوم را حسّیاً نقل کند کار مشکلی است مواردی نادری که اتفاق افتاده است ما آنها را اجماع نمی گوییم مستقیما خبر عالی السند می گوییم که است ولی در غایت ندرت. و اما خود اجماع منقول بما هو اجماع منقول در حد یک موید است. قطعاً در حد یک موید می تواند باشد با تجزیه و تحلیلی که کردید. و موید تا بدانجا می تواند نقش تایید ایفاء کند که معارضی نداشته باشد. تا به اینجا بحث اجماع محصل و منقول کامل شد فردا ان شاء الله بحث شهرت.

بحث شهرت در فقه و اصول ۹۴/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث شهرت در فقه و اصول

یکی از بحث هایی که به طور جدّی و در حد قابل توجه در فقه و اصول به آن توجه می شود بحث شهرت است. در عین حالی که برداشت ابتدائی این باشد که شهرت اعتباری ندارد، شهرت اعتباری دارد در عین حال موارد زیادی در فقه و اصول به شهرت استناد و اعتماد به عمل می آید. اما در اصول همان طور که درباره اجماع گفتیم که اجماع محصل یا اجماع به معنای یکی از ادله اربعه در اصول مستقل عنوان نشده است شهرت هم به عنوان یک عنوان مستقل در فقه و اصول ثبت نشده است. در بحث حجیت خبر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه شهرت را همانند اجماع منقول در جهت اندراج تحت حجیت خبر بحث می کند آن هم فقط شهرت فتوائی، بقیه اقسام شهرت را بحث نمی کند.

ص: ۲۸۲

تعریف و اقسام و جایگاه آن

بنابراین برای ما لازم است بحث شهرت جایگاه شهرت و آثار شهرت و حجیت شهرت را بررسی بکنیم که اگر عنایت کنید نکته های جالبی در این بحث داریم.

اما تعریف شهرت

شهرت در لغت به معنی ظهور الشئ چنانکه علامه طریحی آورده است «شهره الشئ ظهوره». و اما در اصطلاح عرف یا شهرت در عرف به معنای شیوع یعنی یک امر مشهور امری است که برجسته و نمود پیدا کند در حدّ قابل توجه در سطح عموم، این معنای اصطلاحی شهرت در عرف است. اما معنای شهرت در اصطلاح اصول عبارت است از تراکم آراء نسبت به یک امر. خود این تراکم آراء در حد قابل توجه باشد کمتر از اجماع، کمتر از نفی خلاف و این تراکم را شهرت می گوییم و امری که

مورد شـهرت قرار گرفته است مشـهور می گوییم و از باب جعل اصـطلاح در اصول کلمه مشـهور به قائلین یا طرفداران شهرت هم اطلاـق می شـود. شـهرت نسـبت به صاحبـان رأی هم اطلاـ می شـود که می گوییم نظر مشـهور این است که منظور از این مشهور همان صاحبان رأی متراکم است. در معنای شهرت ابهامی وجود ندارد.

سه قسم شهرت به اعتبار متعلق

و اما اقسام شـهرت: شـهرت براساس اعتبارات مختلف انقسامات مختلفی دارد. ۱. انقسـام شـهرت به اعتبار متعلق که این انقسام معروف ترین تقسـیمات شهرت است که می گویند شهرت به اعتبار متعلق سه قسم است: الف شهرت روايیه، ب: شهرت عملیه و ج: شهرت فتوائیه. منظور از شهرت روايیه شهرت متعلق به نقل روایت است اگر یک روایت از حیث نقل در حدّ زیادی باشد به این نقل زیاد می گویند شهرت روايیه که در مقابل آن شاذ و نادر قرار می گیرد. شهرت روايیه نقل کثیر در برابر نقل شاذ و نادر. و منظور از شـهرت عملیه شـهرت در اسـتناد است یا استنادی که مورد شهرت قرار گرفته است. مثلاً می بینیم که در بحث اتلاف مشـهور اتلاف را اسـتناد می کنند به صـحیحه ابی ولاد، شهرت در استناد. منظور از شهرت عملیه شهرت در استناد است استناد حکم به مدرک. و منظور از شهرت فتوائیه فتوای مشهور یعنی اگر فتاوا تراکم داشت نسبت به یک حکم آن تراکم فتاوا بـدون توجه به اسـتناد و بـدون توجه به مدرک خود فتوا بما هو فتوا که در حد کثیر و قابل توجه بود به آن شـهرت می گوییم شهرت فتوائیه.

ص: ۲۸۳

به اعتبار زمان به دو قسم

۲. انقسام شـهرت بـه اعتبـار زمـان کـه به این اعتبـار شـهرت منقسم می شـود به شـهرت یـا مشـهور بین القـدماء و شـهرت بین المتاخرین. که تصـریح شده است در بیان محقق نائینی که قدمائی باید تا عصـر فاضلین باشد عصر فاضلین علامه حلی و محقق حلی. تـا اینجـا شـهرت اگر تحقق پیـدا بکنـد شـهرت متقـدمین است که از علو درجه و ارزش والاـ برخوردار است. ۲. شهرت متاخرین، منظور از شهرت متاخرین از عصر علامه حلی و شهیدین و صاحب مدارک و تا صاحب جواهر و تا فقهای عصر اخیر پس از تطور اصول. هرچنـد در طبقه مـا سه طبقه داشتیم متقـدمین و متـاخرین و متاخر المتاخرین. شـهرت متاخرین بایـد در دو طبقه حـاکم باشـد و در نیم طبقه شـهرت متـاخرین قابـل تحقـق و قابـل تـوجه به حسـاب نمی آیـد ولـو بگوییم شـهرت متـاخر المتاخرین تحت عنوان شهرت به حساب نمی آید، شهرت متأخرین آن است که متاخرین و متاخر المتاخرین را پوشش بدهد.

انقسام شهرت به اعتبار کمیت

۳. انقسام شهرت به اعتبار کمیّت، ۱. شهرت بدون وصف، ۲. شهرت عظیمه. منظور از شهرت بدون وصف شهرتی است که در حد اشـتهار است یعنی از حداقل جمع گذشـته چون شـهرت به معنی تراکم آراء است. و منظور از شـهرت عظیمه شهرتی است که قول خلاف دیـده نشود اما وجود دارد، به نظر نیایـد یا مورد توجه قرار نگیرد. قول مخالف تقریباً می شود در نهایت ندرت و شاذ.

فرق دو اصطلاح

ص: ۲۸۴

اینجا فرق بین «لم أجد خلافا و «لا خلاف فیه» شهرت عظیمه یک امر اشتهار یافته است مثل نجاست کافر مطلقاً به طور اطلاق. اشتهار یافته، قول مخالف در نهایت ندرت است، وجود دارد توجه نمی شود. این شهرت عظیمه است. «لم نجد خلافا» کسی است که تتبع کرده است و به قول مخالفی برنخورده است از شهرت هم بالاـ گرفته یعنی شهرت قول مخالف داشت شاذ داشت، «لم أجد» این شخص قول مخالف را نیافته است اما احتمال قول مخالف را می دهد. در مرحله سوم تتبع کامل تر بشود دنبال خلاف تحقیق کند و خلاف پیدا نشود که این مرحله می شود لا خلاف فیه. لا خلاف فیه احتمال فعلی برایش نیست هرچند امکانش است. ولی بعد از این مرحله که رفتیم آراء را که جمع کردیم به طور ایجابی آراء که تراکم پیدا کرد می شود اجماع. منظور از شهرت عظیمه برای ما معلوم شد و بعد ان شاء الله در بحث اعتبار می گوییم که شهرت عظیمه مورد اعتماد و استناد فقهاء است که نمونه ها را هم برای شما ان شاء الله ارائه می دهیم.

تقسیم شهرت به اعتبار مدرک

۴. انقسام شهرت به اعتبار مدرک و عدم آن. به این اعتبار شهرت مثل اجماع منقسم می شود به شهرت مدرکی و شهرت واقعی. که نکته مهم است و در بحث هم توجه می شود. مثلا فقهاء سیدنا الاستاد گاهی اعراض مدرکی می گوید. منظور از شهرت واقعی این است که یک امر یا یک حکم مشهور است نزح بئر که مشهور است که برای افتادن عصفور یک دلو نزح بشود اما اصلاً مدرکی ندارد مدرکش برای ما معلوم نیست می شود شهرت واقعی. شهرت مدرکی آن است در همین مثالی که زدیم مشهور این است که نزح بشود بئر پس از افتادن عصفور به وسیله یک دلو آب. می بینیم این شهرت مدرک دارد مستند است به یک روایت، می شود شهرت مدرکی. بعد از اینکه شهرت مدرکی شد طبیعتاً همان حکمی که در اجماع مدرکی داشتیم همان را در نظر بگیریم که اینها تقسیمات است.

تقسیم شهرت به اعتبار آراء و انظار

۵. انقسام شـهرت به اعتبار آراء و انظار. به این اعتبار شـهرت تقسـیم می شود مثل عرف که به عام و خاص تقسـیم شد، شهرت بین النـاس یعنی بین المومنین و شـهرت بین الفقهـاء. که قسم اوّل شـهرت بین المسـلمین یـا بین المومنین به عنوان یک واقعیت وجود دارد و در بعضـی از موارد آن شهرت موثر است یعنی درباره ترتیب آثار شرعیه و ثبوت حکم شرعی تاثیرگذار است. از این موارد شـهرت در عدالت، شهرت در فسق اینها جزء مطالبی است که مشهور است و تاثیرگذار است در فقه. اگر یک کسی شهرت در عدالت دارد بین مردم که در روایات هم به این مضـمون آمده ابواب شهادات که کسی اگر بروید از آشنایانش و از مجاورینش سوال کنیـد بگوید آدم خوبی است قابل اعتماد می شود شـهرت در خوبی. می شود آن را به عنوان شاهد عدل در طلاق بیاورید و به او نماز اقتداء کنید. آثار شـرعی دارد. و شـهرت در فسق نسـتجیر بالله تعالی کسی که بین مردم مسلمان های عادی قطع نظر از علماء شاید بین علماء اصـلاً نباشد بین عوام مومن شـهرت در فسق دارد اثر شـرعی دارد نمی شود نماز اقتداء کنی نمی شود به عنوان شاهد عدل از او اسـتفاده کنی. این موارد مواردی بود که از باب مثال برای شهرت واقع بین عامه مردم گفته شـد، پس شـهرت اینجـا هم جایگـاه دارد و اعتبار شـرعی هم دارد. قسم دوم شـهرت بین خواصّ یا شـهرت بین فقهاء که شهرت بین فقهاء به طور طبیعی مربوط می شود به روایت و عمل و فتوا. اقسام شـهرت که پنج تا تقسـیم داشت ودر مجموع ده قسم شد.

جایگاه شهرت منشأ احتیاط است

پس از که این اقسام را مورد توجه قرار دادید، جایگاه و نقش شهرت به شکل موجز،

شهرت در فقه و رجال

به طور کلّی شهرت در بحث های استدلالی اجتهادی در دو قلمرو ایفای نقش می کند: ۱. در بحث فقه، ۲. در بحث رجال. اما در بحث فقه با تتبع بسیار ابتدائی به خوبی درک می کنید که فقهاء در استدلالات شان وارد بحث استدلالی که می شوند جمله های اول این است هذا هو المشهور. استناد به مشهور می شود این استناد ابتدائی اشعار به اعتبار دارد، دلیل ندارد، مشهور را مورد توجه قرار بدهد در حد زیادی، اشعار به وثوق و اطمینان نفس و اشعار به اعتبار دارد. منتها آنچه که مسلم است این است که وجود شهرت در فقه یک نقطه قوت است. که احیانا این نقطه قوت باعث وثوق برای استنباط می شود یا زمینه برای تحقیق می شود یا باعث ترجیح می شود یا باعث احتیاط می شود، نقطه مثبتی است این آثار را دارد. که معمولاً شهرت موجب احتیاط می شود. پس جایگاه دارد این طور نیست که شهرت به شکلی که مشهور شده است متداول در السن که شهرت چیزی نیست، شهرت چیزی است و جایگاه دارد.

تاثیرگذاری شهرت در فروع رجال

اما شهرت در رجال نقش زیادی دارد: ۱. باعث اعتبار ابتدائی، اگر یک نقل روایت مشهور باشد این شهرت در نقل که در سند می خوانیم عن غیر واحد که در رجال می گوییم اگر در سند آمده بود غیر واحد معتبر است و نقل مشهور شده است اعتبارش هم برخواسته از اعتبار سیره محققین و سیره محدثین یا سیره فقهاء. ۲. باعث ترجیح یعنی در مورد تعارض روایتین شهرت در نقل مرجح می شود. اگر دو روایت تعارض کرد هر دو روات موثقین بودند آن یکی که شهرت در نقل دارد مقدم است بر آن دیگری که مشهور نیست، غیر مشهور است یا شاذ بود. اگر شهرت عظیمه بود در برابر شاذ قرار می گیرد و عظیمه نبود غیر اشهر و غیر مشهور. و این شهرت که باعث ترجیح می شود باز هم عبارت است از شهرت در روایت. ۳. باعث جبران ضعف یا باعث ضعف سند درست می شود. جابر و کاسر، شهرت عملی. این شهرت عملی که جابر و کاسر است، یک روایت سندش ضعیف است اگر شهرت عملی داشت جابر ضعف می شود علی المشهور اطلاقاً و علی التحقیق شهرت قدمائی. مشهور این است که شهرت بما هی شهرت قدمائی باشد یا شهرت متاخرین باشد فقط روایت اگر مشهور بود خود شهرت جابر ضعف سند است. اما علی التحقیق که بعد از تطور و مسلک سیدنا الاستاد حتی شهرت قدمائی عملی باعث جبران ضعف سند می شود. و همین طور شهرت عملی کاسر می شود که شهرت شهرت عملی دارای دو جهت است: ایجابی و سلبی. ایجابی اش می شود جابر و سلبی اش می شود کاسر که اگر شهرت سلبی بود کاسر است و آن روایتی که مورد کسر قرار گرفته است به آن می گوییم معرض عنها. آن روایتی که مورد عمل اصحاب قرار گرفته به آن می گوییم معمول بها و آن روایتی که مورد اعراض گرفته می گوییم معرض عنها. اعراض یعنی عمل سلبی باعث کسر اعتبار است و ایجاب یعنی عمل ایجابی باعث جبران ضعف سند است که روایت معمول بها اعتبار دارد و روایت معرض عنها اعتبار ندارد به شرط اینکه اعراض مدرکی نباشد، شهرت مدرکی نباشد.

تاثیرگذاری شهرت در فروع مربوط به رجال

۱. اثبات مدح، ۲. اثبات استناد کتاب. در رجال از مسائل فرعی اثبات مدح است که این راوی ممدوح است یا ممدوح نیست. توسط شهرت اثبات می شود. اگر بین علماء یک وصفی درباره یک راوی شهرت داشت این مدح ثابت می شود و مورد دوم استناد کتاب. کتب روایی و کتب رجال قدماء از آن صدر تا زمان شیخ کتب رجالی بوده است الان بعضی کتبی داریم که استنادش معلوم نیست و بعضی کتبی داریم که مورد شک است بین دو نفر سه نفر. جامع الاخبار که یک کتاب خوبی است در دست ما هم است استنادش به مولفش معلوم نیست،خیلی روایات خوبی هم دارد. بنابراین استناد کتاب به مولف بسیار نکته مهم فرعی در بحث رجال است که روایت را نقل می کنیم از کتابش، مثلاـ از جامع بزنطی که شیخ نقل بکند یعنی از خود بزنطی نقل کرده، چون استناد کتاب به بزنطی ثابت است. استناد کتاب هم به توسط شهرت به اثبات می رسد. که جامع یعنی کتاب، کتاب بزنطی نسبتش به خود بزنطی ثابت است رجال برقی مورد بحث است ظاهراً سیدنا الاستاد نسبت این رجال را به برقی ثابت نمی کند و بعضی ها هم ثابت می دانند. این است که در رجال استناد کتاب به مولف کار مهمی است. و از طرق اثبات استناد کتاب به مولف شهرت بین فقهاء است که به توسط شهرت ثابت می شود.

تحقیق در اعتبار شهرت ۹۴/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق در اعتبار شهرت

باید توجه کنیم که صاحب نظران محور بحث در شهرت چه چیزها قرار می دهند. آنچه که قابل ذکر است این است که بحث شهرت که پس از تطور علم اصول به میان آمده است

ص: ۲۸۸

محور بحث شهرت

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه به عنوان اولین صاحب مکتب اصولی پس از تطور بحث شهرت را مطرح فرموده اند منتها با این خصوصیت که منظور از شهرت شهرت در فتواست و منظور از اعتبار شهرت در فتوا اندراج آن تحت حجیت خبر است. با توجه به این نکته نخست شهرت فتوائی را بررسی و تحقیق بکنیم ان شاء الله. بعد از آنکه توجه کردید که محور بحث در شهرت شهرت روایی و شهرت عملی نیست بلکه شهرت فتوایی است یعنی شهرتی که جایگاه در فقه دارد نه شهرتی که نقش در رجال و اعتبار رجال و فروع مربوط به رجال داشته باشد. چون بحث اصول فقه است و آن عنوان ها و مدارک و ادله را بررسی می کند که در فقه تاثیرگذار باشد. بنابراین شهرت فتوایی را بحث می کند و به این نکته هم توجه کنید که منظور از شهرت فتوایی مطلق شهرت فتوایی نیست که اعم از قدماء و متاخرین باشد بلکه مقصود شهرت فتوائی قدماء است.

سوال: قدماء که فتوا نداشتند

پاسـخ: فتوا هم دارد، شـیخ طوسـی کتاب نهایه دارد شـیخ مفیـد کتاب مقنعه دارد و البته کتاب شـیخ صدوق مقنع تقریبا فتوائی روایی است. من لا یحضـر هم روایی است و عمدتاً در من لا یحضـر که تهذیب شـرح من لا یحضـر است عمدتاً نظر به روایت است و احکـام و فتوا ضـمنی بحث شـده لـذا من لاـ یحضـر کتـاب فقهی نیست کتـاب جامع روایی است. بنابراین از قـدماء ابن ادریس است، ابوصـلاح حلبی است، خود شـیخ مفید و سـید مرتضی در کتاب ناصریات بحث فقهی و فتاوا دارد. البته بیشتر در رساله ها فتاوایش ثبت شده. کتب فتوا دارد فقهاء اما این جزء اشـکالاتی است که سیدنا الاستاد درباره اعتبار شهرت می فرماید که بعداً بحث می کنیم.

ص: ۲۸۹

سوال:

پاسخ: درباره شیخ صدوق کتاب مقنع کتاب خود ایشان است و فقه رضوی روایت است ولی این شبهه ای که می کنند این است که در فقه رضوی که شیخ صدوق نقل می کنند ممکن است فتاوای شیخ صدوق باشد نه روایت.

تعریف شهرت قدمائی فتوائی

بنابراین منظور از شهرت شهرت فتوای قدما اصحاب است، این تصریح شده. شهرت قدمائی به این معناست که یک فتوا در بین قدمای اصحاب از شیخ مفید که موسس مکتب فقهی اهل بیت است تا ابن ادریس و تا محقق حلی. این مجموعه یک فتوای مشهوری داشته باشد به این معنا آن فتوا از اکثریت این اعاظم باشد. چون مشهور دو تا خصوصیت دارد: ۱. متضمن رأی اکثریت است، ۲. در عمل اشتهار پیدا کرده است و قابل رویت و توجه است.

سوال:

پاسخ: عمل یعنی در کتب فتوا که ثبت شد و مقلّدین آن را تحویل گرفت عمل مورد فتوا، نه فتوایی که در مرحله ابراز نرسیده و مقلد به آن عمل نکرده تصور است، به اصطلاح در کتاب فتوا نیامده. پس شهرت قدماء و اکثریت است. اینها همان قدمائی هستند که وصل است به اصحاب و همان قدمائی که تبحّر و ورع و قرب زمانی اش محفوظ است و همان فقهائی هستند که درباره شان گفته می شود که اشکال موید است که فتوای ایشان با نصّ منطبق است فتوا با متن روایت است احیاناً این اشکال موید است پس از اعتبار برخوردار است. این است که بعضی از فقهای عصر اخیر می فرمایند که اشتهار بین قدماء از اعتبار بالایی برخوردار است.

شهرت قدماء عنوان اماره دارد

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه برای این شهرت کانما عنوان اماره را ضمناً اعلام می کند چرا که محقق خراسانی صریحاً این فتوای مشهور را اماره اعلام می کند. اماره یک تعریف دارد و یک اعتبار دارد، تعریف اماره را دارد و اعتبار چیز جدایی است شکل و شمای اماره را دارد فتوای قدماء.

کلام شیخ انصاری درباره شهرت فتوائی

با این خصوصیات شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «و من الظنون التی توهّم حجیتها بالخصوص الشهره فی الفتوا». می فرماید: از جمله ظنونی که توهم شده است از اول می گوید امر وهمی است. دیگر امر وهمی نیاز به دلیل ندارد، برای ابطال امر وهمی عدم توجه کافی است به وهمیات اکتفاء نکنید. و دلیل عدم اعتبار توهم «عدم الدلیل دلیل علی عدم الاعتبار».

سه وجه در اعتبار شهرت فتوائی

به طور کلّ سه وجه گفته شده است:

وجه اول اولویت نسبت به خبر واحد

وجه اول اولویت، اولویت نسبت به حجیت خبر واحد،گفته می شود که خبر واحد که اعتبار دارد مفید ظنّ است و فتوای جمعی از فقهاء قدماء که فتوایشان برگرفته از نصوص است ظنّ قوی تری ایجاد می کند. بنابراین خبر واحد را که مفید ظن است اعتبار و حجیت قائل بشویم نسبت به فتوای قدماء در حدّ شهرت باید به طریق اولی اعتبار و حجیت قائل بشویم. این طریقه استدلال.

اشکالات جواب وجه اول

در جواب این استدلال شیخ انصاری سه بار کلمه ضعیف را به کار می برد. اوّلاً می فرماید اولویت که اولویت ظنیه که دلیل بشود برای اثبات حجیت برای شهرت فتوا ضعیف است. برای اینکه اعتبار خود شهرت در فتوا بالاتر از این اولویت است. این اولویت مدعا یک اولویت ظنیه است و اعتباری ندارد اولویت ظنیه یک چهره ای دارد مختفی در حجاب اولویت که آن چهره ای که پنهان شده است عبارت است از قیاس، یک قیاسی می کند می گوید ملاک اعتبار حجیت خبر حصول ظن است و در فتوای قدماء هم ظن حاصل می شود پس براساس قیاس شهرت فتوائی اعتبار داشته باشد. ثانیا اولویت اساس ندارد در این بحث. برای اینکه ملاک و معیار حجیت خبر حصول ظنّ نیست، ملاک و معیار اگر حصول ظن بود امکان داشت که در شکل قیاس یک ادعای اولویت بکنید بلکه ادله اعتبار حجیت خبر آیات و روایات و بنای عقلاء است نه حصول ظن. بنابراین اولویت بنیادی ندارد و حصول ظن ملاک حجیت خبر نیست. که این جزء مسائل بعد از تطور و قبل از تطور است، اصلاً ما بعد از تطور نسبت به حصول ظن و عدم حصول ظن اصلا کاری نداریم ما فقط به اعتبار نگاه می کنیم که از سوی بناء عقلاء و شرع

اعتبار ثابت بشود ظن حاصل شد یا نشد فرق ندارد.

ص: ۲۹۱

فحوی و مفهوم موافقت اولویت

و ثالثاً می فرماید این اولویت را بعضی ها تعبیر کرده اند به مفهوم موافقت. فحوای خطاب و قیاس اولویت و مفهوم موافقه هر سه عنوان به یک معنا بکار می رود اما هر کدام حیثیت جدا دارد. شیخ انصاری می فرماید مفهوم موافقت با اولویت فرق دارد. اولویت عقلی است و حکم عقل است فحوا یا مفهوم موافقه لازمه کلام است. «لا تقل لهما» مفهوم اولویت دارد و اطاعت مولای حقیقی نسبت به مولای عرفی اولویت دارد، می گوییم اطاعت والد و مولای عرفی لازم است و اطاعت مولای حقیقی و اطاعت پروردگار عالم مولی الموالی اولویتش قطعی و عقلی است کلامی نداریم دلالت لفظی در کار نیست. می فرماید: اینجا که جا برای اولویت است این را آوردند تطبیق کردند به مفهوم موافقت. پس از که اولویت جوابش داده شد و گفتیم از باب حجیت خبر نیست،

نکته: اگر گفته شود موجب اطمینان نمی شود

یک نکته ای باقی می ماند که ان شاء الله در شرح استدلال محقق خراسانی بگوییم که اگر می گفتند قیاس یا اولویت را به شکل دیگری شرح می دادند می گفتند حجیت خبر موجب اطمینان می شود، وثوق پیدا می شود ولو در درجه ابتدائی و وثوق را می شود بگوییم که ملاک اعتبار دارد وانگهی می گفتیم که فتوای فقهای از قدماء وثوق و اطمینان بیشتری خواهد داشت، اینجا یک جایی برای اولویت پیدا می شد. حتی می توانیم بگوییم گاهی ظن با اطمینان مرادف تلقی می شود لذا ما با حسن ظنّ که برخورد بکنیم بگوییم که اولویت ظنیه را که محققین می دانند به اولویت ظنیه که اعتماد نمی کنند براساس قرائن منظور از این اولویت ظنیه همان اطمینانی است یعنی در اصطلاح ظن به اطمینان هم بکار می رود. کمتر از علم هر مقدار داده ها و پندارهایی که در ذهن به وجود بیاید کمتر از علم همه اش می شود ظن. بنابراین اگر این گونه توجیه کنیم دلیل اولویت هم وجهی می شود که خبر عادل وثوق می آورد اماره است وثوق می آورد و مقوم اماره کشف و وثوق و اطمینان. بعد از که گفتیم خبر واحد که حجت است وثوق می آورد فتوای فقهای قدماء وثوقش بیشتر و بهتر خواهد بود این می شود یک اولویت و وجهی از وجوه به حساب خواهد آمد. بنابراین با این توجیه این وجه اوّل را در حد یک وجهی به حساب آورد هرچند تمام الوجه و تمام المدرک این نباشد فعلا در اعتبار شهرت در فتوا ولی وجهی به حساب خواهد آمد.

ص: ۲۹۲

وجه دوم و سوم نصوص و استفاده از آیه نبأ

اما دلیل دوم نصوص است و دلیل سوم استفاده از مفهوم آیه نبأ.

بررسی ادله اعتبار شهرت ۹۴/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله اعتبار شهرت

گفته شد که منظور از شهرت مورد بحث شهرت فتوائیه است. درباره شهرت روابیه و شهرت عملیه فعلاً بحث نداریم. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل تحت عنوان «و من جمله الظّنون التی توهّم حجیتها الشّهره فی الفتوا» ادله اعتبار شهرت را ذکر می کند و نقد و اشکال. دلیل اوّل گفته شد که عبارت بود از اولویت.

نصوص شهرت و نقد آنها

دلیل دوّم عبارت است از نصوصی که درباره شهرت آمده است. آنچه معروف است درباره اعتبار شهرت دو روایت نقل شده است. روایت اوّل عبارت است از مرفوعه زراره کتاب عوالئ اللئالی ابی جمهور احسائی که صاحب کتاب عوالی است نقل می کند از علامه حلی که «رفعه الی زراره» که گویا علامه حلی از زراره نقل کرده باشد تحت عنوان مرفوعه. معنای مرفوعه این است که در سند چند راوی یا تعدادی از روات ذکر نشود از انتهای سند. منظور از انتهاء یعنی آن قسمتی که به امام می رسد و کلمه «رفعه» هم باید ذکر شده باشد، در این صورت می شود مرفوعه. مرفوعه علامه از زراره که فرموده باشد در محضر امام صادق علیه السلام «جعلت فداک یأتی منکم الخبران و الحدیثان المتعارضان بأیهما نعمل قال خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذّ النادر» (۱) این حدیث با این سند دلالتش بر مطلوب واضح است. آنچه مشهور است بین اصحاب اخذ کن و آنکه شاذّ و نادر است را ترک کن. شهرت اطلاق دارد شامل شهرت فتوائی و روائی و عملی بشود. بنابراین در این قسمت از متن حدیث که تصریح شده است «خذ بما اشتهر» هیچ بحثی نیست اما اطلاق باید ثابت بشود که گفته می شود اطلاق هم است. با تحقق اطلاق می توان استفاده کرد که شهرت فتوائی قابل اعتماد است. اینجا که صحبت از تعارض است بین اصحاب شهرت وجود دارد ممکن است شهرت روایی باشد و ممکن است یک روایت مورد شهرت فتوائی قرار داشته باشد. اطلاق تقریباً قابل توجه است که دو روایتی که متعارض آمده بین اصحاب، «خذ بما اشتهر» شهرت فتوائی هم شامل بشود. بعد از بین اصحاب شد یک اشتهار در بین اصحاب ممکن است عملی و فتوایی هم باشد. روایت دوّم مقبوله عمر بن حنظله: محمد بن یعقوب عن محمد بحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی و عن صفوان بن یحیی همه اینها اجلاء و ثقاتند، عن داود بن الحصین این هم توثیق خاص دارد عن عمر بن حنظله، همه این روات موثق و معتبر بلا اشکال مورد اعتماد هستند. در آخر هم عمر بن حنظله «قال سألت اباعبدالله علیه السلام» از امام صادق سوال کردم «عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعه فی دین أو میراث فتحاکما»، حدیث طولانی است تا آنجا که می رسد «فقال الحکم ما حکم به اعدلهما» تا اینجا که «و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر». راوی سوال می کند فقلت فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یقبل واحد منهما علی صاحبه، دو نفر هر دو عدلند هر دو عند الاصحاب مرضی اند، اینجا چه کنیم؟ «فقال ینظر الی ما کان من روایتهما عنّا فی ذلک الّذی حکما به المجمع علیه عند

اصحابک» محل استشهاد از این جمله به بعد است «فیوخذ به من حکمنا و یترک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند اصحابک». (۲) این حدیث سندش مقبوله است و متنش هم آمده است که روایت و خبر شاذّ را ترک کن آن شاذّی که مشهور بین اصحاب نیست. این بیان بیان کاملی است، «لیس بمشهور» را برای ما استثناء اعلام کرده است و شاذّ را هم غیر معتمد اعلام داشته باشد. مشهوری که در برابر شاذ باشد. بنابراین منظور از این مشهور هم ممکن است اطلاق داشته باشد یعنی شامل شهرت فتوائی و شهرت عملیه هم بشود که «بین اصحابک» زمینه بیشتر برای شهرت فتوائیه است هرچند در ابتداء سوال از خبر است ولیکن شهرت فتوائی مرجّح می شود در وادی فتوا هم اگر اشتهار داشته باشد یعنی معمول بها می شود. این دو روایت را شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه ذکر فرموده اند.

ص: ۲۹۳

۱- عوالئ اللئالی،ابن ابی جمهور احسائی، ج ۴، ص ۱۳۳.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۷۵، ابواب صفات قاضی، ب ۹، ح ۱، ط اسلامیه.

نقد و بررسی این نصوص دالّ بر اعتبار شهرت

شیخ انصاری و همین طور محقق خراسانی هماهنگ اشکالی دارند که براساس آن اشکال نمی توان به این دو روایت اعتماد کرد و منظور از اشکال این است که می فرماید در روایت در مقبوله و همین طور در مرفوعه محور سوال خبر است. و بعد از که سوال از خبر بود مائی که به عنوان ما موصول آمده در جواب سوال بدون هیچ تردید منظور خبر است، «خذ بما یعنی خذ بالخبر الذی یشتهر» شیخ انصاری مثال می زند که اگر سوال شود که «ایّ المسجدین افضل» در جواب گفته شد «ما کان فیه جمع کثیر من الناس»، آن «ما کان» را می برید به هر مکان، هر محلّ؟ نمی شود، معلوم است «ما کان فیه جمع کثیر» همان مسجد است دیگر، نمی شود بگوییم «ما کان» هر محلّ، بازار، پارک و کوچه هر کجا که جمعیت کثیر داشت افضل است. بنابراین روایت سوال شده است از خبران، کدام یکی بهتر است؟ می فرماید: «ما اشتهر» یعنی آن خبری که مشهور است، آن خبری که مشهور است به آن اخذ کنید. بنابراین ما موصول با توجه به سوال هیچ ابهامی ندارد که منظوراز این ما موصول همان خبر باشد. لذا این روایت و این شهرت متعلق است به شهرت روایی. مدعای ما شهرت فتوایی است. مضافا بر اینکه می فرماید: حدیث مرفوعه سندش هم ضعیف است و فقط به این مقدار اکتفاء می کند که ما از بیان ایشان این مطلب را می فهمیم که سند مقبوله درست است و قابل اعتماد و سند مرفوعه ضعیف است و قابل اعتماد نیست. بیان شیخ انصاری را منضماً با بیان محقق خراسانی در این رابطه استفاده کردیم.

ص: ۲۹۴

نظر محقق نائینی در اعتبار شهرت

محقق نـائینی درباره اعتبار شـهرت همین دو روایت را نقل می کنـد اما درباره نحوه اسـتدلال می فرمایـد: اسـتدلال از این قرار است که شـهرت در این دو روایت در مورد ترجیح خبر آمده، خبر مشهور ولیکن مورد مخصص نیست. این تعبیر محقق نائینی است «العـبره بعموم الجواب لا ـ بخصوصـیّه السوال» که این را بعضـی هـا ترجمه کرده انـد «العبره بعمومیه الوارد لا ـ بخصوصـیه المورد». و معنـای این جمله معلوم است که مورد مخصـص نیست، صـلاحیت تخصـیص را نـدارد، جایگـاه تخصـیص نیست نه اینکه مـا با دلیل رد کنیم، اصـلاً مورد در جایگاه تخصـیص نیست. با این دو اسـتدلال گفته می شود که شـهرت شامل شـهرت فتوایی بشود و مـدعا ما ثابت که با این روایت می توانیم شـهرت را اعتبار بـدهیم شـهرت روابیه باشـد یا شـهرت فتوائیه. بعد از اینکه این اسـتدلال فرمودند می فرماید: این توجیه و این استدلال از اساس درست نیست. برای اینکه قانونی که دارید که مورد مخصـص نمی شود در جـایی است که وارد عمومیت و اطلاـق داشـته باشـد اما در اینجا که وارد «ما اشـتهر»، «ما اشـتهر» اصـلا عموم نـدارد، مـا موصوله که از مبهمـات است مبهمـات که نه عموم است و نه اطلاـق. وانگهی ما موصوله که موصول بشود و برای خودش طرفی داشـته باشـد بعد از آنکه موصول و صـله با هم ارتباطش برقرار باشد جایی برای اطلاق وجود ندارد. معلوم است که منظور از این «مـا» به قرینه سوال خـبری است که مورد سوال قرار گرفته است. بنـابراین به هیـچ وجه از مرفوعه اعتبـار شهرت فتوائیه اسـتفاده نمی شود. و همین طور مقبوله، در مقبوله می فرمایـد: پس از که مجمع علیه در مقبوله به معنای مشـهور است که در شـرحش آورده است «و اترک الشّـاذ النادر» معلوم می شود که منظور از مجمع علیه مشـهور است. بعـد گویا یک اشـکالی را هم رد می کنـد که اگر اشـکال شود که مشـهور در برابر شـاذ قرار گرفته است، مشـهور را که به معنـای مقابل شاذ بگیریم شامل مشهور اصطلاحی هم می شود، عمومیت معنای وسیع تری پیدا می کند. می فرماید: هرچند این اشکال را در نظر بگیرید باز هم اشکال نمی تواند شهرت فتوائیه را اعتبار بدهد. برای اینکه منظور از مشهور در روایت مشهور اصطلاحی نیست، مشـهور اصـطلاحی یک مصـطلح مستحدثی است. در اصطلاح روایت همان معنای لغوی شهرت در کار است که برجستگی و مقبولیت عنـد الکلّ یعنی مورد توافق کلّ و در بین اصـحاب مقبول و متفق علیه باشـد. به اصـطلاح اهل حـدیث مشـهور روایی یعنی متفق علیه و این عنوان با مشـهوری که ادعاء می کنید اولاً با مشهور روایی تطبیق نمی کند و ثانیاً شامل مشهور فتوائی که قطعا نمی شود. چون منظور از این مشهور یعنی متفق علیه. این اشکالی بود که درباره دلالت این دو روایت گفته شده بود. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۹۹.

نظر سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه همان روش محقق نائینی را تایید می کند و همان اشکالات دارد مضافا بر آن اشکالات به طور جدی نسبت به سند این دو روایت اشکال می کند. اما سند مرفوعه که می فرماید: ۱. مرفوعه از اساس قابل اعتبار نیست. اولاً مرفوعه است، مرفوعه از سنخ مراسیل است هرچند از مراسیل کمی اعتبار بیشتری داشته باشد ولی از سنخ مراسیل است. ۲. این روایت که نسبت داده شده به علامه در کتب علامه دیده نشده. ۳. این روایت مرفوعه در جوامع معتبر روایی هم ذکر نشده. ۴. آن کلامی که درباره خود ابی جمهور احسائی گفته می شود که گویا مورد سوال و بحث است. بنابراین مرفوعه از اساس سندش اعتبار ندارد. نیاز به این نیست که دلالت را ما تحقیق کنیم و توجیه کنیم. و اما روایت مقبوله، می فرماید: عمر بن حنظله توثیق ندارد، نه توثیق عام دارد و نه توثیق خاص. چون عمر بن حنظله توثیق ندارد اعتباری نخواهد داشت. مقبوله باشد، معموله، معرض عنها در مسلک ایشان هیچ کاری را نمی تواند از پیش ببرد. ما تابع واقعیم نه تابع طرفداران زیاد و طرفداران کم. یک حقیقتی می تواند بسیار غریب باشد بسیار نادر باشد، اکثرهم معیار نیست. (۱) بنابراین اشکال دلالی که همان اشکالاتی بود که محقق نائینی می گفت و سید هم می گوید. اما اشکال سندی را ایشان بسیار برجسته می کند و تنها اشکالی که بر مقبوله از نظر سند اعلام می شود از سوی سیدنا الاستاد است.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص۱۴۳..

اما تحقیق

سند مرفوعه

اما تحقیق درباره سند اولاً ـ سند مرفوعه ابی جمهور احسائی این از علماء و محدثین معروف که کاری که انجام داده است احادیث و روایاتی که در کتب اربعه نیامده یا از احادیث اربعماه ساقط شده یا در دسترس قرار نگرفته، یک تحقیق تکمیلی انجام داده و کتاب ارزشمندی است محتوا، نقل ها همه از ائمه ال البیت حضرت رسول و محتوا هم منطبق با سایر روایات همخوانی دارد. کسانی با احادیث آشنا است سنخیت را احساس می کند، یک سنخ و یک شکل و یک شاکله است. خود این شخص هم که مرفوعه گفته است مرفوعه معنایش این است که مرفوعه بودن یک و عوالئ اللئالی بودن معنایش همین است که آن روایاتی که جا افتاده است را نقل کرده و خود هم یک محدث بسیار برجسته ای است. وانگهی بعد از مدّت ها شاید در آخرهای عمر ایشان یک صحبت هایی درباره ایشان است تقریبا به این مضمون که نسبت داده شده است مسلک شیخیه که ایشان تایید بکند مسلک شیخیه. این حرفی که گفته می شود درباره ایشان اولاً نسبت به طور قطع ثابت نیست کتابش در بین فقهاء اعتبار که دارد. و ثانیاً نسبت غلو و نسبت شیخیه را باید به دقت بنگیریم. چون این نسبت ها مدرکی است، نواصب نسبت می دهد، مثلا قمی ها حتی شیخ صدوق هم جزء متهم به غلو است ظاهرا، نواصب این نسبت را می دهند اینهایی که رفته اند محدثین قمی اهل غلو هستند. این شیخ ابی جمهور احسائی که منطقه اش شرق عربستان سعودی است، در منطقه ای است که زیر نظر نواصب آن روز، این ابی جمهور احسائی نسبت شیخیه که داده شده این نسبت مدرکی است.

ص: ۲۹۷

سند عمر بن حنظله

و اما مقبوله طبیعی است عنـد المحـدثین مقبول افتاده، ارباب حـدیث تلقی به قبول کرده انـد اگر حتی عمر بن حنظله تضـعیف داشـته باشـد این روایتش قابل اعتماد است، مورد قبول اصـحاب است. تا اصـحاب یک روایت را تلقی به قبول نکنند مقبوله بر آن ثبت نمی شود. روایت مقبوله است، بعـد از که مقبوله شـد در جمع محـدثین در اعتبـارش شـک و تردیـد بـاقی نمی مانـد. مضافا آنچه که ما تحقیق کردیم غیر از سـید هیچ کسـی در اعتبار این حدیث شک و شبهه ای اعلام نکرده است. مضافا بر این عمر بن حنظله توثیق خـاص دارد منتها از شـهید، در شـرح درایه توثیق خاص درباره اش آمـده البته توثیق خاص از متاخرین به آن اعتبـار توثیق موثقین قـدماء نیست ولی بـا همه آنهـا نقشـی دارد، اثر دارد فائـده دارد. و مضافا بر آنکه روایتی داریم از امام صادق که سوال شده است «قلت لابی عبدالله علیه السلام ان عمر بن حنظله أتانا عنک بوقت فقال ابوعبدالله اذاً لا یکذب علینا». (۱) از سوی روایت توثیق شده است. این روایت را سیدنا الاسـتاد می فرماید دلالتش درست است اما سـند یزید بن خلیفه نقل کرده که یزیـد بن خلیفه توثیـق نـدارد. تحقیـق این است که یزیـد بن خلیفه هم اعتبـار دارد چـون یونس بن عبـدالرحمن که از اصحاب اجماع است از یزید بن خلیفه نقل می کند. اصحاب اجماع از مروی عنه اوّلی که نقل بکند قطعاً اعتبار دارد و الا اصلاً اجماع نسبت به اصـحاب اجماع لغو و بی فائده می شود. اجماع که درباره اصـحاب اجماع آمده است به آن تعابیری است که «اجمعت الاصابه» بنابراین این روایت هم اعتبارش لا بأس به است و توثیق عمر بن حنظله بلا اشـکال است. اما دلالتش بر فتوای مشهور خالی از بحث نیست که ان شاء الله جلسه آینده بحث کنیم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۵۹، ابواب صفات قاضی، ب ۸، ح ۳۰، ط اسلامیه.

بررسی ادله اعتبار شهرت در فتوا ۹۴/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی ادله اعتبار شهرت در فتوا

دو تا دلیل شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه ذکر فرمودند و نقد و بررسی به عمل آمد. نقدی که ایشان داشتند شرح داده شد.

دلیل سوم آیه نبأ و تعلیل در آیه

دلیل سوّم محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه بحث شهرت را شرح می دهد و از جمله ادله ای که درباره اعتبار شهرت بیان می کند عبارت است از مفهوم مربوط به تعلیل آیه نبأ. به این صورت که گفته می شود «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (۱) استدلال از این قرار است که در این آیه تعلیلی آمده است که از عموم آن تعلیل اعتبار شهرت استفاده شود. تعلیل این است که بعد از بیان مطلب که اگر فاسق آمد خبر آورد تبیّن کنید. این اصل مطلب است، تعلیل این است که اگر تبیّن نشود «فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»، «فتبیّنوا» مشروط شده است به اصابه قوم به جهالت. یعنی تبیّن کنید تا قوم به جهالت برنخورند. این اصابت به جهالت علت است برای وجوب تبیّن. این تعلیل عمومیت دارد، معنای عمومیت تعلیل این است که «تصیبوا بجهاله» یک علّت عامی است، تبیّن کنید که به جهالتی برنخورید. از این عموم تعلیل این گونه استفاده می کنیم که خبر را تبیّن کنید تا خبر درست باشد که اگر خبر درست نباشد به جهالت روبرو می شود و از این عموم تعلیل استفاده می کنیم که اگر به شهرت فتوائی تمسک بشود این کار روشنی است و دیگر اصابه به جهالت وجود ندارد. و استفاده از شهرت فتوائی یعنی استفاده و بهره گیری یک امر متبیّن، شهرت معنایش دارای نمود و نماء و برجستگی و روشن بودن. با این روشنی که بربخوریم دیگر اصابه به جهالت نیست. بنابراین براساس این تعلیل هر کجا شهرت فتوائی ببینیم اخذ می کنیم که در پی آن اصابت به جهالت وجود ندارد. چون تبیّن موضوع بود و اصابه به جهالت مربوط به او می شد. الان به شهرت که تمسک بکنیم تمسک کرده ایم به امر واضح و روشنی و دیگر اصابتی به جهالتی در کار نیست. و علت برای تبین وجود ندارد که مساوی است با قبول کردن. تبین معنایش عدم قبولی بود و عدم تبیّن مساوی است با قبولی. (۲) استدلال کامل شد.

ص: ۲۹۹

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۹۹.

جواب محقق نائینی و سید الخوئی

اما در جواب از این استدلال محقق نائینی و همین طور سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این استدلال صغرویاً و

کبرویاً قابل التزام نیست. اما من حیث الصغری می بینیم که در آیه گفته شده است که اصابت به جهالت، تبیّن کنید که شرط وجوب تبیّن اصابت به جهالت است اگر یک چیزی معلوم باشد یا مورد اطمینان باشد نیاز به تبین ندارد و اصابت به جهالتی در کار نیست. این صغرای قضیه است. در این صغرای قضیه کلمه جهالت را مورد توجه قرار بدهیم. جهالت در اینجا به یکی از دو معنا بکار می رود یا به معنای سفاهت یا به معنای جهل. سفاهت یعنی امر غیر عقلائی و جهالت یعنی چیزی مجهول و غیر معلوم. این معنای جهالت است. گفته می شود تبیّن کنید تا به جهالت روبرو نشوید. اما واقعیت امر این است که اکتفاء به شهرت فتوائی می تواند سفاهت باشد. برای اینکه عقلاء به یک امری که اعتبار ندارد اگر اعتماد کند این سفاهت است. به یک مدرک غیر معتبر اعتماد کردن عقلائی نیست. و اما اگر به معنای جهل باشد که مطلب واضح تر است. چون اعتماد به فتوای مشهور که قطعا علم نیست، اعتماد به علم نیست. اعتماد به علم نیست یعنی اعتماد به غیر علم است و همان جهالت است. پس اگر کسی به فتوای مشهور اعتماد کند «تصیب بجهاله» از طریق سفاهت یا از طریق جهل. این صغرای قضیه، اما کبرای قضیه در باره کبرای قضیه از آیه عموم تعلیل را ممکن است بتوانید ثابت کنید که اصابه به جهالت در اثر عدم تبیّن، این درست است هر کجا عدم تبیّن باشد کار مختفی باشد و روشن نباشد براساس اقتضای طبیعت کار برخورد به جهالت و سفاهت به وجود می آید. اما این عموم تعلیل مفهوم ندارد که بگوییم اگر تبین کردید اصابت به جهالت نمی کنید اما اگر امر متبیّن نباشد اصابت به جهالت می شود، یک مفهومی برای آن درست کنید که به این صورت که بگوییم هر کجا که تبین صورت نگیرد و لازم نباشد اصابت به جهالت نیست. این مفهوم است. چنین مفهومی نداریم، می توانیم بگوییم که تبین لازم نیست ولی اصابت به جهالت از جای دیگری است. نه از طریق عدم تبیّن. چون عدم تبیّن علت منحصره برای اصابت به جهالت نیست. ممکن است از طریق دیگر هم اصابت به جهالت باشد. مطلب و مقصود شما در آن صورت ثابت می شود که عدم تبیّن علت منحصره برای اصابت به جهالت باشد. مثلاً اگر بگویید «الخمر حرام لانّه مسکر» عموم تعلیل است، هر کجا مسکر بود حرمت است اما مفهوم ندارد که یک جایی مسکر نباشد و حرام هم باشد. مثل شئ نجس مسکر نیست اما حرام است. بنابراین اصلاً این تعلیل من حیث الکبری وقتی می تواند نتیجه بدهد که این علّیت منحصره باشد و مفهومی در کار باشد اما علّیت منحصره نیست و مفهومی هم در کار نیست. عموم تعلیل مطلبی است و مفهوم مطلب دیگری است. از عموم تعلیل موضوعات هم سنخ را براساس مبدأ انسجام می توانید تحت عنوان عموم قرار بدهید اما عموم تعلیل دلالت بر نفی حکم از غیر مورد خودش نمی کند. که آن نیاز دارد به تحقق مفهوم و علّیت منحصره. بنابراین دلالت آیه بر مطلوب کامل نیست. (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۶۴.

تحقیق

اما تحقیق این است که اصل این دلالت قابل التزام نیست نه از جهت اشکالی که گفته شد که اشکالات بسیار هم دقیق بود بلکه از حیث قواعد اولیه، قواعد اولیه این است که از نصوص مخصوصا ازکتاب الله در بحث احکام فقط از ظاهر آیه استفاده کنیم. آن حکمی را که آیه به طور واضح بیان می کند که حجیت ظهور برای ما در بحث احکام مطرح و معین است اما جایی که از آیه قرآن با دقت عقل و با تعلیل و با مقدمات عقلیه مطلبی استفاده بشود در باب استنباط قابل التزام و محل توجه نیست. آن آیاتی که در جهت اثبات احکام شرع کاربرد دارد آیاتی است که ظهور در حکم داشته باشد اما آیه ای که با دقت و تعلیل و آن هم تعلیلی که در حدّ یک عموم با دقت های عقلیه استفاده شود و بعد هم از عموم تعلیل یک حدس اضافی بر نفی آنچه خارج از قلمرو تعلیل است التزام به عمل بیاید با ظهور آیه قرآن بسیار فاصله دارد و قابل استفاده در بحث استنباط احکام از آیات نیست. بعد از که این سه دلیل گفته شد در این مرحله بحث ما تا به حال ادله را داشتیم در نهایت سیدنا الاستاد می فرماید: فتحصّل که شهرت در فتوا اعتباری ندارد. نصوص روایی آن و اولویت هم آن و استفاده از عموم تعلیل آیه نبأ هم به جایی نرسید. اما در مقابل رأی ای است که گفته می شود شهرت در فتوا اعتبار دارد.

ص: ۳۰۱

سوال:

پاسخ: اشکالی که شد این است که اگر بگویید التزام به شهرت فتوایی موجب اصابت به سفاهت است یا جهالت به معنای جهل است، که چند تا فتوا با هم ضمیمه است، در خبر واحد که می گویید اگر خبر واحد را تبین کردید و خبر واحد معتبر بود، آنجا هم یک خبر است یک قول است، اینجا فتوا تراکم است آنجا به طریق اولی اصابت به جهالت می شود. اما جواب این است که خبر واحد اولا اماره است، کشف ذاتی دارد و بعد از که کشف ذاتی دارد اعتبار عقلائی دارد از سوی شرع و به توسط همین آیه و به توسط سیره عقلاء، اعتبارش ثابت شده است. حجیت خبر دارای یک اعتبار قطعی است. بنابراین آن اعتبار قطعی در اصول مفید علم تعبّدی است و مفید علم عقلائی است. آن را در اصول به آن جهل یا جهالت یا عدم علم اطلاق نمی کنند.

قول به اعتبار شهرت فتوایی

نظر امام خمینی

اما قول به اعتبار امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شهرت در فتوا به معنای اشتهار حکم بین فقهای قدماء کشف می کند از رضایت و رأی معصوم در حدّی که شهرت آن قدماء که وصلند سرمایه برای اعتبار اجماع هم در حقیقت همان است. و آن اجماعی را که ما معتبر می دانیم که اجماع قدماء باشد وصل به اصحاب و تحت اشراف زمان معصوم آن شهرت کشف قطعی می کند یا در حد اطمینان از قول معصوم بنابراین فقط شهرت قدماء نه شهرت متاخرین و شهرت قدماء بما هو قدماء که تا زمان شیخ طوسی باشد این شهرت در فتوای این فقهاء فتوائی نیست که به دور از دلیل معتبر و رضایت معصوم باشد، بین این اصحاب که یک حکم اشتهار پیدا کند این اشتهار در حقیقت می شود اشتهار تقریری. یعنی در حقیقت تقریر از معصوم اینجا وجود دارد. بنابراین این شهرت در فتوا اعتبار دارد و آن اجماع آن نکته اصلی برای اعتبار جز این نیست. (۱)

۱- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۲۴.

نظر محقق خراسانی

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در انتهای بحث پس از که همان دو دلیل شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه را ذکر می فرمایند و همان اشکالات را بیان می کنند یک استدارک دارد، استدراک شان این است که می فرماید نعم اگر مدرک اعتبار بنای عقلاء باشد و آیه نبأ و نصوص و اجماع نباشد فقط بنای عقلاء باشد، درا ین صورت می فرماید بعید نیست که آن دلیل اعتبار شامل اعتبار فتوای مشهور هم بشود. اعتبار برای شهرت فتوائی هم صادر بکند. برای اینکه بنای عقلاء آنچه که اعلام می کند این است که اماره اعتبار دارد. اماره یعنی دلیل عقلائی، اماره یعنی دلیلی که یک کشف ذاتی عند العقلاء دارد و این دیگر براساس وحدت سنخی براساس مبدأ انسجام هر کجا اماره باشد و صدق اماره بکند بنای عقلاء می تواند برایش اعتبار خلق کند. روی این تحلیل خبر واحد اماره است، یک کاشفیتی دارد و بنای عقلاء آن اماره را اعتبار داده است. و همین طور فتوای مشهور یک اماره است، خود این فتاوا هر کدام یک امتیازی است. امتیازی در کنار امتیاز دیگر. تراکم امتیازات می شود یک اماره عقلائی و دارای کشف، کشف از واقعیت حکم و کشف از حقیقت حکم. بنابراین بنای عقلاء اگر مدرک اعتبار خبر واحد باشد می تواند فتوای مشهور را هم اعتبار بدهد. البتّه رأی ایشان را هم در نهایت می فرماید که اثبات این مطلب کار مشکلی است. اما بعد هم ایشان می فرماید: براساس بنای عقلاء اگر این اماره مفید ظن باشد یا مفید اطمینان، عقلاء می گویند اعتبار ندارد.

نظر شیخ صدرا

استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: محقق خراسانی با این استدراک اعتبار برای فتوای مشهور اعلام می دارد و ما از این استدراک استفاده کنیم. یک نکته پایانی ایجاد کرد و آن این بود که اعتبار حجیت خبر از باب بنای عقلاء قابل اثبات نیست.

تحقیق این است

تحقیق این است که محققین بعد از ایشان مخصوصا محقق نائینی و سیدنا الاستاد و همچنین در بیان شیخ هم می شود مطلب را یافت که دلیل اصلی برای اعتبار حجیت خبر همین بنای عقلاء است. منتها با مسلک جمع و تفریق از آیه قرآن و نصوص و اجماعات اگر استفاده بشود بگویید به عنوان موید اما برمبنای سیدنا الاستاد ادله ای که تمام نیست کنار گذاشته می شود فقط ادله درست را وارد می کند. اما مسلک جمع و تلفیق اقتضاء می دارد که از آن ادله دیگر به عنوان مویدات استفاده شود و اما دلیل اصلی بنای عقلاء است. بنابراین با توجیه محقق خراسانی و با بیان صریح امام خمینی تا به اینجا مطلب مورد اختلاف نظر قرار گرفت عده ای از صاحب نظران گفته اند فتوای مشهور یا شهرت فتوائیه اعتبار ندارد و عده ای یعنی نظر بعضی از آراء هم این شد که شهرت فتوائی اعتبار دارد. اما پس از این یک نکته را اضافه کنید که محقق خراسانی هم اشاره فرمودند و در بیان امام خمینی هم اشاره شده است

نکته: اگر شهرت موجب اطمینان شود معتبر است

اما صاحب نظرانی که ردودی داشتند و نقد هایی داشتند بر شهرت فتوائیه آنها هم معتقدند بلا اشکال که اگر شهرت فتوائیه باعث وثوق و اطمینان بشود قطعاً اعتبار دارد. با تصریحاتی که سیدنا الاستاد دارند که اطمینان علم تعبدی و علم عقلائی است. با توجه به این نکته می توانیم همان مطلبی را که در اجماع گفتیم فقیه شناسی، فقیه شناسی نسبت به قدماء خیلی مهم است. ما که یکی از فقهاء را خوب بشناسیم ذوب می شویم در صورتی که می بینیم یک فقیه به نصوص احاطه دارد هم اکتسابی و هم عنایتی. و هم احتیاط دینی شان در چه حدی است ورعش هم طوری است که مستقیم می تواند از مولی جواب بگیرد. قرب زمانی هم دستش به دامن اصحاب است و اصحاب هم دستش به دامن مولی است. هنوز از نظر ظاهر نفس پر نور مولی پرتوافکن است. و تبحّر در این حد و ورع در آن حد و قرب زمانی، یک نفرش را که خوب بشناسید لذا مثال زدم که بعد از شیخ طوسی مدتها فتوا نمی دادند. شناخت به یک فقیه ذهن آدم خیلی روشن می کند. وانگهی شیخ مفید که ولی الفقهاء اگر بگویم مبالغه نباشد، این فقهاء که در حد مشهور بشود مشهور این جمع. یک آدمی که این گونه آشنایی داشته باشد قطعاً اطمینان برایش حاصل می شود. و اگر اطمینان حاصل نشود دو راه بیشتر ندارد یا شکّاک است و یا اطلاعاتش ضعیف است، نرسیده به جایی. راه دوم این است که بیش از حد دقت استدلالی به کار می برد در اصول، اصول را از فقه جدا کار می کند که این مسلک محقق نائینی و سیدنا الاستاد است. پس از حصول وثوق شکی در اعتبار نخواهد ماند و خوشبختانه در بحث های فقهی می بینیم که به شهرت فتوائی قدمائی اعتماد هم به عمل آمده است از سوی همین صاحب نظرانی که اشکال می شود. قسم دوم شهرت روایی ان شاء الله فردا.

تحقیق تکمیلی اعتبار شهرت فتوائی ۹۴/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق تکمیلی اعتبار شهرت فتوائی

ما حصل بحث این شد که جمعی از محققین و صاحب نظران اصول در رأس شیخ انصاری فرمودند که شهرت فتوائی از هیچ گونه اعتباری برخوردار نیست. و رأی ای در مقابل هم داریم که گفته می شود شهرت فتوائیه اعتبار دارد. و درباره عدم اعتبار و درباره اعتبار شهرت فتوائیه وجه و استدلال بیان شد. نوبت رسید به جمع بندی و تحقیق درباره شهرت در فتوا، بعد از که این دو دسته از رأی را نسبت به شهرت در فتوا مورد توجه قرار دادیم باید تحقیق را ارائه کنیم. تحقیق این است که شهرت در فتوا بلا شبهه از اعتباری برخوردار است.

اولاً

و اما وجه اعتبار از این قرار است که اولاً اعتبار شهرت در فتوا از طریق اعتبار قول اهل خبره قابل اثبات است. مع التحقیق یک حکمی را ببینیم مثلاً ـ حجاب برای بانوان در موقع نماز به طور کامل از سر تا قدم این حکم را می بینیم که قدمای اصحاب درحد مشهور اعلام می کنند پس از این در درستی و استحکام این حکم، در صحت و واقعیت این حکم یک توجهی به عمل می آوریم می گوییم صاحب نظران و فقهای قدماء که هر کدام دارای تبحّر به معنای کلمه است، متمحّض است در حدی که بدون اغراق ذوب در فقه اند. با توجه به قدمت زمانی که وصل است با اصحاب از زمان اصحاب تا زمان شیخ طوسی و با توجه به ورع و ریزنگری هر رأی یک اعتبار، عده قابل توجهی که در حد شهرت بشود بلا اشکال اعتبار خواهد شد از باب حجیت قول اهل خبره.

ص: ۳۰۵

ثانیاً

ثانیاً گفته می شود که در جهت اثبات اعتبار شهرت در فتوا باید تراکم احتمالات را مورد توجه قرار بدهیم. سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شهرت از لحاظ کمیت در مقایسه با اجماع دون الاجماع است یعنی پایین تر از اجماع و از حیث کیفیت مشمول قانون احتمالات است. یک رأی مجتهد را بما هو رأی مجتهد کتاباً و سنتاً و عقلاییاً بحث کردیم اما رأی فقهای از قدماء که رأی یک مجتهد اعلم نیست بلکه رأی یک فقیه عصر اول است یک اعتبار رأی دوم اعتبار دوم، سوم چهارم تا ششم هفتم که حدود شهرت تقریباً در کمیت می شود شش و هفت، در حد شش تا هفت رأی از آن اعاظم این تراکم احتمالات احتمال خلاف را ضعیف و ضعیف کم رنگ و کم رنگ رفته رفته بی رنگ می کند.

ثالثاً شواهد

ثالثاً سیره فقهاء و اعتماد عملی فقهاء که خود قابل اعتناء و توجه است. برای هر متتبعی که آشنا بحوث استدلالی باشد بسیار به

خوبی روشن است که فقهاء و صاحبان رأی اجتهادی به شهرت و قول مشهور اعتناء می کنند. هیچ بحث فقهی شاید پیدا نشود که در آن بحث رأی مشهور شهرت وجود داشته باشد و فقیه به آن اشاره نکند. و گاهی این استنادها به شهرت باعث توقف در صدور حکم بر خلاف شهرت می شود. موید این مطلب که گفتم شهرت مورد اعتناء است می توانیم در تحقیق مان شواهدی ارائه کنیم که بعضی از فقهاء در موقع صدور فتوا می فرمایند اگر شهرت نبود براساس دلیل فتوا چیز دیگری بود. شاهد اول ما در این باره سیدنا الاستاد که خود شهرت را با آن صراحت نفی می کند، درباره حکم تنجیس متنجس علی الاطلاق که متنجس مایعات باشد یا غیر مایعات، می فرماید: «لولا مخالفه الاجماع المدعی و الشهره المتحققه علی تنجیس المتنجس مطلقا لاقتصرنا فی الحکم بتنجیس المتنجس علی خصوص الماء أو المائعات»، (۱) و در بحث های قبلی فرمودند که «فتحصّل أنّه لا اعتبار للشهره فی الفتوا» این شهرت هم قطعاً شهرت متحققه در فتواست. پس شاهد زنده ای برای اعتماد فقهاء نسبت به شهرت بلکه می توانیم بگوییم که درباره شهرت اعتماد فقهاء در حدی است که بعضی از صاحب نظران شهرت را اعلام می کند که باعث وثوق و اعتماد به حکم می شود. به عنوان شاهد شیخ انصاری درباره شهرت بحث می کند، می فرماید: «فالانصاف یقتضی حصول الظن القوی البالغ حد سکون النفس أی الاطمینان من نفس الاشتهار الحکم بین القدماء». شیخ انصاری که می فرماید: «و من الظنون التی توهّم حجیتها الشهره فی الفتوا» در فقه گفت الانصاف که اطمینان حاصل می شود به نفس اشتهار حکم عند القدماء. اینها شواهدی است بر اعتماد بر شهرت از سوی فقهاء. شاهد سوم هم این است که سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه درکتاب عروه الوثقی می فرماید: «الحق المشهور بالخمر العصیر العنبی اذا غلی قبل أن یذهب ثلثاه و هو الاحوط و ان کان الاقوی طهارته» (۲) آن کلامی که قبلاً برایتان گفته بودم مستند کردم. دلیل می گوید که طاهر است، دلیل برای نجاست عصیر عنبی نداریم ولی چون فتوای مشهور بر الحاق عصیر عنبی به خمر است می گوییم «و هو الاحوط» پس شاهد دیگر برای اعتناء که در فقه اعتناء می شود به مشهور.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۲۱۷.

۲- عروه الوثقی، محمد کاظم یزدی، ج ۱، ص ۱۴۶.

جمع بندی، اختلاف در کمال و نقصان اعتبار است

آنچه را که می توانیم به عنوان جمع بندی ارائه بدهیم این است که به یک نکته تحقیقی که مسلک تحقیق آن را اعلام می دارد و آن این است که اعتبار ادله دارای درجات است. اجماع دارای اعتبار است اما اعتبار دارای درجات. ان شاء الله در حجیت خبر هم می رسیم که خبر واحد روایت دارای اعتبار است اما اعتبارش دارای درجات. از موید و کمک بگیرید تا دلیل کامل. این نکته ای که گفتم بسیار نکته ظریف تحقیقی است که عنوانش برجسته نشده است اما از ضمن کلمات فقهاء استخراج می شود و برای اهل تحقیق بسیار کمک خوبی است. براساس این نکته می توانیم جمع بین آراء به سادگی صورت بدهیم و بگوییم جمع بین رأی بر عدم اعتبار و رأی بر اعتبار از این قرار است که شهرت دارای اعتبار است ولی اعتبارش درجات دارد. آن دسته از فقهاء که اعتبار را برای شهرت نفی می کنند منظور از آن اعتبار اعتبار کامل است یعنی شهرت در فتوا یک دلیل مستقل کامل مثل اجماع نیست. و براساس آن رأی ای که گفته شود شهرت اعتبار دارد اعلام می شود که شهرت قطعاً اعتبار دارد کمک است در صورتی که در کنار دلیل و مدرک دیگری قرار گرفته باشد.

فرق شهرت و اجماع

یک نکته توضیحی: در توضیح مطلب به این نکته توجه کنیم که فرق شهرت با اجماع از این قرار است که به طور عمده شهرت در فتوا بدون مدرک نیست، بر خلاف اجماع که احیاناً اجماع بدون مدرک دیده می شود. و اما در شهرت به طور طبیعی مدارک است، در صورتی که مدرک بود آن مدرکی که می خواهد مستند حکم قرار بگیرد شهرت فتوا هم وجود دارد کشف می شود که مدرک درست است و شهرت در فتوا که نظر خبرگان امور یا نظر اهل خبره هم است وثوق و اطمینان می آورد و صحت حکم در نهایت اعلام می شود. اما اشکال این است که ما قبلاً گفته بودیم که همان طوری که اجماع مدرکی و تعبدی است شهرت یا عمل مشهور و اعراض مشهور هم می تواند مدرکی باشد. جوابش این است که عمل مشهور، اعراض مشهور اگر مدرکی شد که مدرک را ما دیدیم قابل بحث بود آن عمل ممکن است قابل خدشه و نقاش باشد اما خود شهرت در فتوا که در حقیقت اعلام یا برون دادن رأی کارشناسی است یا اعلام نظر اهل خبره است. در اینجا مسئله ای به نام مدرک و عدم مدرک زمینه ندارد.

ص: ۳۰۷

سوال:

پاسخ: فحص اجتهادی و توجّه به بحث های اجتهادی قضیه را برای ما مبهم نمی گذارد. در مسائلی که مشهور است و مورد شهرت است قطعاً فحص اجتهادی کامل است. یک شهرت بدون یک مدرک تحقق نیافته تا حالا، اگر بشود شهرتی که مدرکی نداشته باشد آن اصطلاحی که در رسائل آمده است را در نظر بگیرید که «ربّ شهره لا اصل لها»

موید روایتی است

امّا مویّد بر این مطلب روایتی است از امام رضا علیه السلام که روایت حفص بن خالد از آقا امام رضا علیه السلام نقل کرده است که آقا فرمودند «شیعتنا المسلّمون لامرنا الآخذون بقولنا» (۱) این را به عنوان مویّد گفتیم. سند از اعتباری برخوردار است اما وجه دلالت «شیعتنا» مجموعه است کلّ شیعه نیست فرد هم نیست، می شود خواصّ و خواص شیعه قدر متیقنش قدمای از فقهاء است. در این شک نداریم که قدر متیقن این است. پس این مجموعه این وصف را دارد «مسلّمون لامرنا» همان مدائحی که ما سه مدح گفتیم در این حدیث دوتایش گنجانده شده. «مسلّمون لامرنا» تسلیم ما هستند آنچه ما بگوییم توجّه می کنند. به تمام معنی «سلم لمن سالمک» هستند. و «آخذون بقولنا» فتوا اگر می دهند حکمی اگر اعلام می کنند از ما می گیرند. در وصف فقهای قدماء که قدر متیقن شیعیان امام رضا علیه السلام هستند این دو نکته آمده است. بنابراین اینها معتمدند و اینها قابل اعتمادند و حکمی را که بدهند تسلیم امر مولی هستند و آخذ از کلام مولی. اینها سبکش این است. در تعبیر دیگر توسط این حدیث سبک شناسی فقهای قدماء به دست می آید که سبک شان از این قرار است، سبکی است که قابل اعتماد.

ص: ۳۰۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص، ابواب صفات قاضی، ب ۹، ح ۲۵، ط اسلامیه.

سوال:

پاسخ: در جهت روایت در نظر داشته باشید جهت باید مشخص باشد جهت احتمالی نمی تواند روایت را اختصاص به آن جهت بدهد. اما طریقه استدلال این بود که از طریق قدر متیقن که حقیقتش لا شبهه در اینکه قدر متیقن همان اند.

اما مرفوعه و مقبوله

پس از که این مطلب کامل شد در نهایت امر گفته می شود که روایت مقبوله و مرفوعه که در بحث قبل صحبتش به میان آمد انصاف این است که آن دو روایت مخصوصا مقبوله که اعتبار سندی داشت اختصاص دارد به شهرت روایی، معلوم است شهرت شهرت روایی است در مقبوله که در بحث دوم ما ان شاء الله از آن مقبوله استفاده می کنیم. و درباره شهرت در فتوا از آن روایت همان طوری که فرمودند استفاده نمی شود. و آنچه که از نصوص توانستیم استفاده کنیم این روایت بود که برای شما یادآور شدیم. در نتیجه اعلام می شود آنچه تحقیق است این است که شهرت در فتوا براساس سیره فقهاء و براساس تحقیق میدانی و براساس تحلیل قانون تراکم آراء و قاعده حجیت قول خبره از اعتبار برخوردار است اما شهرت به تنهایی دلیل مستقل برای استنباط حکم نمی شود. و اما در حدی که از اعتبار برخوردار باشد هیچ شبهه ای وجود ندارد.

مستند بعضی از فقهاء به مشهور

بلکه در سیره فقهاء و بحوث استدلالی فقهاء به وضوح دیده می شود که به شهرت در فتوا اعتناء و اعتماد می شود. و احیانا در فتوای بعضی از فقها که مراجعه کنیم شائبه این نکته وجود دارد که مشهور را مستند حکم در نهایت امر قرار می دهند. از این جمع شهید ثانی قدس الله نفسه الزکیه درباره جواز تیمم قبل از وقت که واجد ماء نیست ولی وقت داخل نشده تیمم جایز است یا جایز نیست؟ در یک جمله اکتفاء می کند، می فرماید: «المشهور المنع». (۱) اعتماد استدلالی است. مورد دوّم صاحب جواهر رحمه الله علیه درباره حکم مسکرات می فرماید: «تنجیس المسکرات هو المشهور» (۲) حکم را فقط اکتفاء می کند به مشهور بودن آن. در هر صورت ما بر این شدیم که اعلام نکنیم که دلیل اثبات حکم شرعی شهرت در فتوا به نحو مستقل می تواند باشد بلکه اعلام کنیم که شهرت در فتوا اعتبار دارد و به ضمیمه دلیل و مدرک دیگری که درباره حکمی وجود داشته باشد شهرت در فتوا می تواند حجیت ثابت بکند به ضمیمه مدرکی که در کار است. تمام کلام درباره شهرت در فتوا، در یک جمله شهرت در فتوا از اعتبار برخوردار است نصاً و عملاً و سیرةً بلا شبهه و لا اشکال. مورد دوم شهرت روایی ان شاء الله فردا.

۱- مسالک الافهام، شهید ثانی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲- جواهرالکلام،شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۲.

شهرت روایی و اقوال و ادله آن ۹۴/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شهرت روایی و اقوال و ادله آن

بعد از آنکه شهرت فتوائی را بحث کردیم و به نتیجه نهایی رسیدیم و دیدیم که شهرت فتوائی با این تفصیل و با این کیفیّت تدوین نشده است تا حالا، که توفیق الهی عنایتی بود که شهرت در فتوا با مراجعه به آراء فقهاء و اقوال آنها شهرت فتوائی با ادله و توضیح کامل شد. آن جمله ای که در آخر به دست آمد این است که شهرت فتوائی از اعتبار مّائی قطعاً برخوردار است ولی ما ادّعاء نمی کنیم و کسی که قائل به اعتبار شهرت فتوائی است هم اعلام نمی دارد که شهرت فتوائی بما هی شهرت کالاجماع دارای حجیّت و اعتبار باشد بلکه مدرکی از شرع وجود دارد و ما به آن مدرک هنوز اذعان نکرده ایم. اگر شهرت در فتوا داشتیم باعث وثوق و اطمینان می شود. «کلّ واحد الی الآخر جنب الی جنب» ما را به یک وثوقی و اطمینانی می رساند. این ما حصل بحث بود.

کثرت و شهرت اعم و اخص مطلق اند

مقصود از شهرت روایی کثرت در نقل روایت است. کثرت هم گفتم که با شهرت اعم و اخص مطلق است. هر شهرتی دارای کثرت است و هر کثرتی شهرت نیست.

خصوصیات شهرت روایی

چون شهرت دارای دو عنصر است: ۱. تعدّد در نقل، ۲. شیوع و ظیوع به تعبیر سیدنا الشهید صدر که در فارسی می شود دارای نمود و نمای چشم گیر. به اصطلاح در جوّ موجود یک نمایی داشته باشد در حد چشمگیر این می شود شهرت در روایت. و شهرت در نقل اختصاص دارد به شهرت در نقل عند القدماء. شهرت روایی همیشه شهرت قدمائی است. چون نقل روایت تا زمان قدماء است. از زمان قدماء به بعد متأخّرین که روایت را نقل می کنند از کتب قدماء نقل می کنند. براساس توسعه در اصطلاح به این ناقلین متاخرین هم راوی اطلاق می شود ولیکن راوی به معنای واقعی کلمه نیست. راویان حدیث قدماء اصحاب هستند. این یک خصوصیت در شهرت روایی. خصوصیت دوم شهرت قدمائی شهرت معارضی ندارد. برای اینکه قدمای اصحاب یک حلقه نورانی برجسته معروفند، شهرت براساس این واقعیت تحقیقی و میدانی بیش از یک مصداق نمی تواند داشته باشد.

ص: ۳۱۰

قلمرو شهرت

نقش شهرت روایی اثبات اعتبار برای یک روایت به نحو ابتدائی و ترجیح احدی الرّوایتین المتعارضتین در وقت تعارض دو تا روایت. گفتیم که نقش شهرت روایی در رجال است.

سوال:

پاسخ: شهرت روایی در زمان قدماء عصر قدماء من البدایه الی النهایه. شیخ صدوق و ابن قولویه و علی بن ابراهیم اینها از شیوخ شیخ کلینی هستند. و زمان امام عسگری را درک کرده اند تا زمان شیخ طوسی. این محدوده مشخص و معین است. ابن ادریس هم جزء کسانی

است که در محدوده قدماء و کتاب و تألیفاتش هم در جمع کتب قدماء است.

اقوال

در این رابطه می توانیم به طور عمده آراء صاحبان مکتب اصولی را به این شرح یادآور بشویم: ۱. شیخ انصاری که استناد می کند به مقبوله عمر بن حنظله و بعد می فرماید: اعتبار شهرت در فتوا از مقبوله عمر بن حنظله استفاده نمی شود. برای اینکه «ینظر الی ما کان» در مقبوله، و در مرفوعه «خذ ما اشتهر»، عبارت شیخ این است «انّ المراد بالموصول هو خصوص روایه المشهوره دون مطلق الحکم المشهور» جهت بیان ردّ اعتبار شهرت در فتواست اما بدنه کلام اشاره واضحه ای دارد که منظور از آن شهرتی که در مقبوله مورد ترجیح قرار می گیرد شهرت روایی است. و از بیان ایشان بدون هیچ ابهامی اشاره به اعتبار شهرت روایی استفاده می شود. ۲. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در بحث شهرت و ردّ بر عدم اثبات اعتبار برای شهرت در فتوا از مقبوله و مرفوعه می فرماید: مقبوله دلالت بر اعتبار شهرت در فتوا ندارد «لوضوح أن المراد بالموصول هو الرّوایه لا ما یعمّ الفتوی» منظور از شهرتی که در این دو روایت آمده است و اعتبار دارد نقش ترجیح یا اعلام اعتبار در ضمن دارد شهرت روایی است، شهرت در فتوا نیست. ۳. محقق نائینی نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا اشکال فی کون الشّهره الروایه موجبةً لاقوائیتها و ترجیحها علی الروایه المعارضه لها» (۱) می فرمایند محور بحث فقط شهرت فتوائی است اما شهرت روایی اشکالی و جود ندارد که موجب اقوائیت روایت و ترجیح روایت می شود در صورت تعارض. ۴. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید شهرت روا‌ییه اعتباری ندارد. در مورد شهرت فتوائیه که به مقبوله عمر بن حنظله استناد را نقل می کند مضافا بر اینکه می فرمایند مقبوله اعتبار ندارد چون عمر بن حنظله توثیق ندارد مضافا بر آن این روایت دلالت بر این ندارد که شهرت موجب ترجیح است. برای اینکه منظور از شهرتی که در این متن آمده است که می فرماید: «و یترک الشّاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع علیه لا ریب فیه» از این بیان استفاده می شود که منظور از مجمع علیه مشهور است و این مشهور مشهوری نیست که در اصطلاح اصول بکار برده می شود تا برای ما در بحث اصول تاثیرگذار باشد بلکه در عبارت کوتاه می توانیم بگوییم که منظور از این مشهور مقطوع الصّدور است. آن روایتی که بسیار نقل زیادی دارد و در حدی رسیده است که بین اصحاب قطعی شده است این گونه روایت بروز و ظهور دارد و برجستگی دارد. و این درست است شکی در آن نیست اگر روایت در این حد باشد اعتبارش قطعی است، ترجیحش قطعی است ولی به درد کار اصول نمی خورد. از شهرت اصطلاح اصول بالاـ و برتر است. (۲) اضافه کنید که اصل اصطلاح شهرت و اجماع یا اصل اصطلاح شهرت در اصول یک اصطلاح حادثی است و در لغت شهرت به معنای یک نمود کامل مسلّم معنا می شود. در روایت هم به همان معناست. لذا شهرتی که در این روایت آمده است درست است و اعتبار دارد اما آن شهرتی نیست که شما می خواهید از آن استفاده کنید. فتحصّل شهرت روایی که می گویید دلیل اعتبار ندارد. مقبوله دلیل برای این شهرت که نیست دلیل دیگری ندارد، شهرت

خودش لا حجت است، ظن شهرت به یک روایت ضعیف جابر ضعف باشد یا ظن شهرت به یک روایت متعارض «ضم ّحجر الی حجر» است، چیزی که لا حجت است که تاثیرگذار نیست. این فرمایش ایشان و باید بگوییم که سلسله تلامذه و اعاظم از تلامذه هم تقریباً این رأی و این توجیه را قبول دارند و اعتراف دارند و تقریباً این مطلب برای خودش از شهرت برخوردار شده است. ما آراء صاحب نظران را در این رابطه گفتیم اما سیدنا الاستاد شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه یک نکته دارد که با اشاره بسیار ظریفی به اعتبار شهرت روایی توجه می کند، می فرماید: شهرت روایی کمتر از تواتر است.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۰۰.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۲۴۰.

سوال:

پاسخ: بعضی از بحوث رجال در اصول ذکر می شود به دلیل اینکه در جهت استنباط حکم و اثبات اعتبار ادله نقش دارد. اصول بیشتر روی ادله کار می کند و اعتبار ادله. می بینیم خبر واحد یک بدنه عظیمی از اصول است و بحث رجالی است و جزء مباحث مهم رجال است، در اصول به عنوان ادله بحث می شود. و شهرت هم اتفاقاً در رجال جدا بحث می شود، شهرت روایی و عمل اصحاب در بحث رجال به طور دقیق و اصلی بحث می شود اما در اصول از آنجا که نقش در اعتبار ادله استنباط دارد اینجا هم بحث می شود. در اول کفایه خواندید که مباحث مختلفی به جهت آثار مختلفی در موضوعات مختلفی اخذ می شود.

ادله اعتبار شهرت روایی سه چیز است

درباره ادله اعتبار شهرت روایی به طور عمده به سه تا دلیل می توان استناد کرد: ۱. نصوص، ۲. تحقیق میدانی نسبت به اعتبار شهرت از منظر عقلاء و شرع، ۳. مساوی بودن شهرت با استفاضه.

نصوص

اما دلیل اول نصوص، در نصوص روایتی را از امام رضا علیه السلام نقل کردیم که می تواند علی الاقل یکی از مویدات باشد. که در آنجا آمده بود «آخذون بقولنا» (۱) تایید برای شهرت روایی است. روایت که شهرت پیدا می کند اهل آن شهرت شیعیان اند آنها کی اند؟ امام می فرماید: «آخذون بقولنا» روایت دلالتش بر شهرت فتوائی کمتر از دلالتش بر اعتبار شهرت روایی. امّا روایت دوم مرفوعه است «خذ بما اشتهر بین اصحابک» ما برای اثبات سند مسلک ما اعتماد به موثوق الصّدور است، ما براساس اصطلاح سلف صالح مان می گوییم موضوع حجیت خبر وثوق به صدور است. در جهت وثوق به صدور به امتیازات مراجعه می کنیم تا مجموعه امتیازات سبب وثوق به صدور بشود. با تمام اینها گاهی برمی خوریم به سندی که جایی برای ترمیم وجود ندارد. این سند سندی است که قابل ترمیم از نظر قواعد نیست. یک نقلی است که ابی جمهور احسائی نسبت داده به علامه که محدثین و محققین در کتب علامه و در جوامع روایی این روایت را ندیده اند. و از آنجا که به عنوان روایت ذکر شده است در حد موید می توان از این روایت هم استفاده کرد اما در حد دلیل قطعاً نیست. و اما روایت سوم مقبوله، درباره مقبوله بحث دقیقی مربوط است به شهرت و اجماعی که متن آمده. متن مقبوله متضمن دو عنوان متضاد و در عین حال برجسته، شهرت و اجماع. تصریح شده مجمع علیه، تصریح شده مشهور. پس این دو تا کلمه که آمده است برای اینکه جمع بین این دو عنوان به عمل بیاید، دو عنوان مستقلی است دیگر لغتاً هم به دو معنی است شهرت همان شیوع است و اجماع در لغت اتفاق است. شیوع و اتفاق فرق دارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص، ابواب صفات قاضی، ب ۹، ح ۲۵، ط اسلامیه.

دله اعتبار شهرت روایی ۹۴/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دله اعتبار شهرت روایی

گفته شد که اولین دلیل و کامل ترین دلیل در این رابطه مقبوله عمر بن حنظله است. این مقبوله از نظر سند مقبول و معتبر است. روایتی که عنوان مقبوله به خودش بگیرد یعنی عند المحققین تلقی به قبول است. فرض کنیم این راوی عمر بن حنظله اعتباری نداشته باشد از نظر توثیقات در این روایت مورد اعتبار قرار گرفته است. مضافا بر آن نکته های دیگری که داشتیم که عمر بن حنظله توثیق خاص هم دارد. اما از حیث دلالت، دلالت این روایت را دیدیم که صاحب نظران فرمودند که اشتهاری که درباره راوی آمده است در این مقبوله حدّ شهرت همان است یعنی شهرت روایی. و اما اشکال این بود که این شهرت شهرت در فتوا را شامل نمی شود.

فقه الحدیث

درباره متن این روایت مضافا بر سند و دلالت که به اصطلاح یک روایت می گوییم رجال، درایه، فقه الحدیث. رجال سند است، درایه متن و ظهور متن است و فقه الحدیث بافت کلمات و مفرداتی که در متن آمده باشد بررسی می شود. فقه الحدیث این روایت کلماتی دارد که می طلبد مورد توجه قرار بگیرد. برای اینکه در متن این روایت دو عنوان مهم به شکل لفّ و نشر نامرتب در کنار هم قرار گرفته است. کلمه مشهور و کلمه مجمع علیه. می دانیم لغتاً مشهور با اجماع فرق دارد. اصطلاحاً مشهور با اجماع فرق دارد. بنابراین این دو کلمه دو عنوان مهم قابل توجه در بحوث استدلالی. عنوان اجماع و عنوان شهرت که در این روایت آمده است به چه صورت باید تنظیم بشود؟ اشاره شد در بحث قبلی که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که منظور از این مجمع علیه مشهور است وانگهی برای ردّ اعتبار شهرت فرمودند که منظور از مشهور یک شهرتی است، یک برجستگی است که سر از اتفاق کلّ اصحاب درمی آورد. و تصریح کردند که این روایت مشهور مقطوع الصّدور می شود. (۱) ولکن آنچه ما از خود شماها یاد گرفته ایم اگر صحبت از اتفاق کلّ به میان بیاید تعبیر دیگری از اجماع است. و این با آن اعلام ابتدائی که منظور از مجمع علیه مشهور است تطبیق نمی کند.

ص: ۳۱۳

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۲۴۰.

تحقیق

تحقیق این است که هر دو عنوان با ذکر خصوصیات آمده، خود عنوان بدون خصوصیات با عنوان مقابل قابل تطبیق نیست، مشهور به اجماع و اجماع به مشهور قابل تطبیق نیست. مضافا بر اینکه در این متن اجماع با خصوصیت آمده و مشهور با خصوصیت آمده. در تعبیر اجماع آمده است «فان المجمع علیه لا ریب فیه» این با مشهور تطبیق نمی کند. خصوصیت مختص

اجماع است، مجمع علیه لا ریب فیه است. و مشهور هم با خصوصیت خودش آمده است، مشهور را بگیرید «و یترک الشاذّ الذی لیس بمشهور» مشهور در برابر شاذ قرار گرفته است یعنی برای مشهور هم تعریف با خصوصیت آمده است. مشهور به معنای دقیق کلمه آن است که در نطقه مقابل شاذّ قرار بگیرد که آمده است صریحاً در متن «یترک الشاذّ الذی لیس بمشهور». این دو تا عنوان با این دو تا خصوصیت یکی به دیگری قابل تطبیق نیست. مضافا بر این که اگر بگوییم منظور از این مجمع علیه و منظور از این شاذ فقط مشهور است متن اضطراب پیدا می کند. مناسب شأن متن نیست. بعد از این توضیح اعلام می شود که در این روایت هر دو عنوان با خصوصیت خودش مستقلاً مراد است. هم مجمع علیه مراد است و هم مشهور مراد است، قابل جمع است. هر دو که ذکر شده است هر کدام مراد مستقلی است. و داعی برای جمع کردن نداریم، مضافا بر اینکه جمع خلاف اصل است، اصل در هر لغت و عنوان استقلال است ترادف خلاف اصل است. این دو تا عنوان جمع شدنش با این خصوصیات کار ناممکنی است و هر دو مستقلاً مراد است. به این معنا که اگر یک خبر مجمع علیه بود مقدم است و اگر یک خبر مشهور بود هم مقدم است. هر دو عنوان عنوان های مرجحی است عیبی ندارد. بنابراین پس از این توضیحی که درباره فقه الحدیث آمد یک شاهدی هم درباره صحت این توضیح داریم و آن این است که پس از بیان مرجح می فرماید: «فان کان الخبران عنکم مشهورین» این متن شاهد بسیار گویایی است، به این صورت که در امتداد سوال ها راوی سوال کرد که هر دو خبر مشهور بود چه کنیم؟ یعنی دو تا خبر مجمع علیه نیست، لذا دو تا مجمع علیه نیاورده، چون دو تا مجمع علیه امکان ندارد. اگر هر دو مشهور بود چه کنیم؟ مراجعه کنیم به مرجح دیگر و این «خبران عنکم مشهورین» از سوی دیگر هم اعلام می دارد که منظور از این مشهورین آن شهرت اتفاق عند الکل نیست، مشهور که دو اتفاق عند الکل که نمی شود. این مشهورین تطبیق می کند به همین مشهوری که در اصطلاح اصول و درایه بکار می رود.

ص: ۳۱۴

شهرت و اجماع از اصطلاحات مستحدثه است

مضافا بر این که از کلام شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه هم استفاده می شود به این مضمون که شهرت و اجماع اصطلاحات مستحدثه است، مجمع همان مشهور گفته می شود که مشهوری را که در لغت نامه ها مجمع البحرین و المصباح المنیر مراجعه می کنید، مشهوری که در لغت معنا شده است آن معنا با معنایی که در اصطلاح است فرق آنچنانی ندارد. شهرت در لغت به معنای شیوع و دارای وجود برجسته و چشمگیر. و در اصطلاح اصول فقه هم منظور از مشهور همین است. بنابراین نتیجه ای که از صحت سند و دلالت و فهم فقهاء و توضیح و دقت در متن به دست می آید این است که یک روایت اگر دارای شهرت بود اشتهار روایت مرجح است و آن روایت را بر عدلش و بر خبر معارضش ترجیح می دهد که دلیل اصلی بر اعتبار شهرت در جهت ترجیح خود همین مقبوله است و مورد استناد فقهاء هم است. در بحث تعادل و تراجیح مراجعه کنید که صاحب نظران شهرت را از مرجحات اعلام می کنند و تحقیق میدانی هم مراجعه کنید که اگر معارضه ای بین روایات باشد و یکی مشهور باشد نسبت به دیگری شهرت مرجح به حساب می آید بلکه مرجحیت شهرت یک امر مسلم در کلام فقهاء دیده می شود. به عنوان نمونه بیانی است از صاحب جواهر می فرماید: در مورد نقص طواف یعنی اگر کسی در حال سعی باشد یادش بیاید که طواف را فراموش کرده است روایت یا مدرک به دو صورت است: برگردد یا سعی را تمام کند. می فرماید گفته شده است که روایت دالّ بر اتمام ارجح است للشّهره. بعد می فرماید: «و فیه أن الشهره غیر محققه»، (۱) مرجحیت شهرت مفروغ عنه است اشکالی که می کند این است که شهرت محقق نیست.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۱۹، ص ۳۴۱.

شهرت روایی در رجال دو نقش دارد

با توجه به این نکته شهرت روایی قطعاً موجب ترجیح می شود اما گفتیم که شهرت در رجال شهرت روایی دو تا نقش دارد: ۱. اعتبار، ۲. ترجیح. الان باید یک نکته را اضافه کنیم بگوییم که انجبار هم از آثار شهرت است. بنابراین نقش شهرت روایی می شود اعتبار و ترجیح و انجبار. برای توضیح این مطلب به این نکته توجه کنید که روایت مقبوله در مورد تعارض خبرین است، در این روایت فقط نقش شهرت در جهت ترجیح اعلام شده است از این روایت اعتبار شهرت بما هی شهرت که بگوییم خبر مشهور بما هو خبر مشهور معتبر است استفاده نمی شود. مگر اینکه بتوانید اولویتی در نظر بگیرید. اولویت از این قرار است که اگر یک خبری که معارض دارد یعنی یک مانعی از حجیت دارد با داشتن شهرت اعتبار داشته باشد خبری که مانع ندارد بدون معارض است به طریق اولی می تواند به وسیله شهرت کسب اعتبار کند. این اولویت هم اولویتی است اگر قطعیه نباشد در حد اطمینان است. می توان بگوییم که از سطح اولویت ظنّیه به بالاست. اما اعتبار شهرت روایی به آن اندازه که فقط شهرت برای روایت اعتبار بدهد در ادله بعدی خواهد آمد. عدد ادله سه تا بود: ۱. مقبوله، ۲. تحقیق میدانی، درباره اعتبار شهرت از منظر عقلاء و شرع. در تحقیق میدانی می بینیم شهرت معنایش چیست، شهرت معنایش سیدنا الاستاد شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه فرمود: شهرت به معنای شیوع است . معنای شهرت که شیاع شد مراجعه می کنیم به تحقیق میدانی، اول عقلائی و بعد هم شرعی. بین عقلاء می بینیم اگر یک امری شیوع پیدا کند مثلاً اصطلاح معروف اگر یک بیماری شیوع پیدا کند شهرت است، عقلاء در برابر آن شهرت ترتیب اثر می دهند این اعتبار عقلائی است. ممکن است اشکال بشود که اینجا از باب اعتناء به احتمال نیست بلکه اعتناء به محتمل است که گفتیم اگر محتمل اهم باشد احتمال اگر ضعیف هم باشد عقلاء به آن اعتناء می کنند. اگر این اشکال را بکنید که بیماری از باب قانون اهمیت محتمل است جواب می گوییم تحقیق میدانی را ادامه بدهید، مثلا در یک خیابانی شیوع پیدا می کند که یک مغازه با انصاف جنس خوب قیمت مناسب می فروشد می بینیم صف طولانی و شلوغ و مراجعات، چون به شهرت عقلاء اعتماد می کنند. این اعتبار عقلائی که ثابت بشود اعتبار عقلائی یا تحت عنوان سیره قرار می گیرد یا تحت عنوان ارتکاز و اعتبار شرعی هم دارد. و

اعتبار شهرت در فقه در مسائلی که دارای حکم شرعی است

اما در شرع فقه ما درباره مسائلی که دارای حکم شرعی است ثبوت آن موضوعات و آن مسائل را از طریق شهرت معتبر می داند. در کتاب صوم عروه الوثقی و منهاج الصالحین رویت هلال و ثبوت هلال، ۱. رویت، ۲. شهادت عدلین، ۳. شیاع. ثابت می شود و حکم به رمضان بودن یا عید فطر بودن اعلام می شود. پس شیاعی که شهرت است عقلائی در تحقیق میدانی عقلائی و شرعی است. و اما دلیل سوم که می توانیم بگوییم اصلی ترین دلیل مساوی بودن شهرت یا استفاضه. این مطلب یک مطلب اصلی می تواند باشد و این دلیل سوم دلیلی است که شهرت در حقیقت مستقیماً اعتبار برای روایت به وجود می آورد نه اینکه جابر یا مرجح باشد. از کجا می گوییم که روایت مشهوره با مستفیضه مساوی است: ۱. از تعریفی که درباره مشهوره در رجال داریم، روایت مشهوره روایتی است که نقل زیادی داشته باشد ولی در حد علم آور نرسیده باشد. باز هم استناد می کنیم به بیان سید الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شهرت روایی دون التواتر است، شهرت روایی دون التّواتر یعنی تعدّد نقل در حدی است که کمتر از حد تواتر است و این عبارت تعبیر دیگری از استفاضه است. استفاضه یعنی نقل متعدد کمتر از تواتر. پس از که ثابت شد روایت مشهوره درست روایت مستفیضه است به تعبیر شهید صدر، بنابراین روایت مستفیضه بلا اشکال معتبر است و فرق بین استفاضه و تواتر این بود که اشتراک در جنس دارند و اختلاف در خصوصیت و اثر. اشتراک در جنس هر دو هم تواتر و هم استفاضه نقل متعدد معتبر. اما در اثر فرق می کند نقل متعدد معتبر در تواتر در حدی است که موجب علم می شود و نقل متعدد معتبر در استفاضه در حدی است که موجب اطمینان می شود. فرق بین استفاضه و تواتر فرق بین اطمینان و علم است. با این نکته و با این توضیحی که داده شد بعضی از افاضل گفتند که شهید صدر با این کلمه قضیه را حل کند تا گفت شهرت دون التواتر مسئله تمام شد و دیگر روایت مشهور کامل است. این دلیل سوم روایت مشهور را بما هو مشهور معتبر اعلام می کند. به این نتیجه رسیدیم که براساس این دو تا دلیل اخیر ثابت شد که شهرت برای روایت موجب اعتبار روایت ست و تحقیق و تحلیل میدانی هم شاهد این مدعاست. تحلیل میدانی به عنوان تحقیق و به عنوان نمونه برداری شواهد. تحقیق میدانی دو تا معنا دارد یک معنا نمونه برداری است و معنای دیگر تحقیق میدانی تحلیلی است که در واقعیت های عینی وجود دارد. ما که در تحقیق میدانی مراجعه می کنیم می بینیم یک روایت را یکی از آن قدمای موثق که نقل کنند اعتبار دارد، قدمائند و موثقین که موثِّقین اند، انها اهل توثیق اند. یک نفرشان نقل بکند نقل از سوی موثق آمده. با تحلیل میدانی جمعی نقل می کنند، خب نقل یک نفر از آنها قابل اعتماد است نقل جمعی به طریق اولی.

روایاتی که به عنوان اینکه مشهور است معتبر است

و اما تحقیق میدانی به معنای دوم که نمونه برداری، روایاتی داریم که سند ندارد اما فقط مشهور است، به این عنوان که مشهور است معتبر و مستند است. چند نمونه: روایت «الاسلام یجبّ ما قبله» نبوی مشهور. مستند است عند الفقهاء. نبوی مشهور دیگر «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه»، نبوی سوم مشهور «حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعه»، نبوی مشهور دیگر در قاعده اقرار العقلاء علی انفسهم جایز. نبوی مشهور دیگر «انما الاعمال بالنیات». بنابراین می گوییم تحقیق این است که انجباری در کار نیست، اعتبار است. اصلاً ما اصاله السندی که نیستیم که فقط بگوییم یک راه داریم و آن سند است و سند ضعیف بود شهرت انجبار می کند. می گوییم راه سند که بسته بود راه شهرت باز است و راه متن باز است. بنابراین آن اصطلاحی که آمده است انجبار در صورتی است که ما می گوییم سند ضعیف است، شهرت انجبار می کند. ما می گوییم سند ضعیف است و از راه سند وارد نمی شویم ما می گوییم خود شهرت اعتبار می دهد نه انجبار. فتحصّل براساس این سه دلیل شهرت روایی از اعتبار برخوردار است و روایت مشهور هم معتبره است و مورد استناد است و بحثی که در اصول یا رجال می شود بحث های برخواسته از دقت های عقلی است و الا در عمل همان طوری که اشاره شد که ان شاء الله در شهرت عملی کامل تر کنیم نشان می دهد که فقهاء خودشان ملتزمند که این شهرت این اعتبار را دارد. قسم سوم شهرت عملی فردا ان شاء الله.

ص: ۳۱۸

شهرت عملیه و ادله آن ۹۴/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شهرت عملیه و ادله آن

به طور طبیعی بعد از آنکه شهرت روایيه را و شهرت فتوائیه را بحث کردیم نوبت می رسد به شهرت عملیه که شهرت عملیه بحث مهم و قابل توجه در اصول و در رجال است. مقصود از شهرت عملیه این است که اصحاب قدماء فتوا را مستند کنند به روایت، شهرت عملیه یعنی شهرت در استناد، استناد حکم به روایت. این معنای شهرت عملیه است و آن هم در بین قدمای اصحاب. اقوال و ادله اعتبار و رفع اشکالات بررسی می شود.

اقوال و ادله اعتبار و رفع اشکالات

درباره شهرت عملیه اقوال فقهاء به این شرح است: ۱. شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر دو روایت تعارض داشته باشد یکی از آن دو روایت اگر مورد توجه و عمل اصحاب باشد به طور کل و دیگری مهجور قطعا به آن روایتی که مورد عمل اصحاب است اعتماد شود. می فرماید: این ترجیح نیست بلکه این دلیل قاطع بر صحت روایت است. وانگهی می فرماید: اگر دو روایت متعارض بود هر دو مورد عمل اصحاب بود یکی از آن دو روایت مورد عمل اکثر اصحاب بود یعنی شهرت عملیه و دیگری مورد عمل عده اندکی از اصحاب بود آن روایتی که مورد عمل اکثر اصحاب است مقدم داشته می شود که اعتبارش به جهت شهرت عملیه است. از بیان شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه اعتبار شهرت عملیه به طور واضح استفاده می شود. ۲. صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه ك می فرماید: اگر کسی اشتباها در طواف بعد از اتمام هفتم یک بار را سهواً شروع کرد ولی به مقام نرسید یعنی طواف زیادی کامل نشد اگر به مقام ابراهیم برسد طواف کامل می شود، به مقام نرسید کامل نشد برگردد طوافش درست است. که این قول را شیخ و ابن زهره و امثال شان می فرمایند که گویا مشهور است. می فرماید: بلکه این قول مشهور است و براساس روایت ابی کهمس المنجبر بما تقدّم، روایت ابی کهمسی که منجبر است به همین شهرتی که گفته شد شهرت عملی. و بعد می فرماید: «لا خلاف فیه الا عن متاخر المتاخرین علی اساس اصل فاسد و هو عدم انجبار الخبر الضعیف بالعمل من الاصحاب». (۱) در این متن دو مطلب آمده است، در جواهر اعتماد و استناد به شهرت فوق العاده زیاد است. این متن را انتخاب کرد خصوصیت داشت: ۱. دقیقاً خبر ابی کهمص که از نظر سند ضعیف است منجبر به عمل اعلام می شود. ۲. اعلام می دارد بعضی از متاخر المتاخرین که این خبر منجبر را اعتماد نمی کنند براساس یک اصل فاسدی است و آن اصل فاسد عبارت است از عدم انجبار خبر ضعیف به وسیله عمل اصحاب. لذا این متن کامل است و مطلب تمام. ۳. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا اشکال فی انجبار هذه الروایات بمثل هذه الشهره» منظور از روایات روایاتی که در باب عصیر عنبی آمده و منظور از شهرت هم شهرت عملیه. ۴. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «کما لا اشکال فی کون الشّهره العملیه جابره لضعف الروایه» صریح است. شهرت عملی بلا اشکال جابر ضعف سند است. محقق نائینی در بحث وارد می شود با مسائل مختلف و نقد و اشکال تا اینکه می فرماید: بدانید که اعتبار خبر منجبر به شهرت عملیه به واسطه منطوق آیه نبأ اثبات می شود. به این معنا که در منطوق آیه نبأ آمده است «إِن جَاءکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (۲) تبیّن کنید، تبیّن در بین عمل اصحاب، تبیّن در کتب روایی و عمل اصحاب، بعد از که یک روایت مورد

عمل اصحاب بود متبیّن است. تبیّن یعنی همین که بتوانیم یک روایت که ضعیف باشد را جستجو کنیم که اصحاب اعتماد می کنند یا اعتماد نمی کنند. می بینیم که اصحاب عمل کرده اند بعد از که اصحاب به روایت عمل کرده باشد تبیّن است، خبر متبیّن است. از منطوق این آیه استفاده می شود که خبری که مورد عمل اصحاب باشد طبق منطوق این آیه اعتبار دارد. تا به اینجا اقوال به قوت و متانت و بدون تردید شهرت عملیه را دارای اعتبار اعلام کرد که گفتیم در بحث شهرت روایی که شهرت روایی انجبار که تعبیر مسامحه ای است انجبار نیست اعتبار است، شهرت اعتبار می کند منتها اعتبارش از طریق دیگری است نه از طریق سند. (۳) ۵

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۱۹، ص۳۸۴.

۲- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

۳- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۰۰.

کلام سید الخوئی و اشکالات آن

. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شهرت عملیه در اصل به عنوان شهرت دارای اعتبار نیست، شهرت یک اشتهاری است بین مردم، «ربّ اشتهار لا اصل له» نه اجماع است، نه نصّ است، نه سیره است ذاتش اعتبار ندارد. چیزی که ذاتاً اعتبار ندارد نمی شود به چیز دیگری اعتبار اعطاء کند. بعد از این یک مقداری با تنزل می فرماید: اما اگر توهم بشود که شهرت عملیه که شهرت عملیه در حقیقت شهرت عملیه قدماء است، کیانند؟ از شیخ طوسی به بالا، اینها در عمل به این روایت اعتماد کردند. اینها کیانند؟ هر کدام شان اگر یک راوی را بگوید ثقه است اعتماد می شود. اینها موثِّقین اند. الان در عمل آمده اند به روایت آن راوی ها اعتماد کرده اند که می شود توثیق عملی. توثیق اختصاص به توثیق لفظی ندارد، توثیق عملی هم درست است. اگر این اشکال بشود که عمل اصحاب قدماء توثیق عملی است اشکالی دارد کبرویاً و صغرویاً. اما اشکال کبروی به این صورت است که عمل اجمال دارد، اطلاق ندارد، از الفاظ و بیانی نیست که دارای اطلاق باشد. پس از که اجمال داشت معلوم نیست که عمل اصحاب براساس چه باشد، روایت این راوی را تعیین کرده یا قرینه بوده یا اجتهاد بوده، اجمال دارد. بنابراین عمل اصحاب لفظی نیست که دلالت کند «علی أنّ روایه الضعیفه تعتبر بشهره عملیه» لفظی نیست، پس کبری محل اشکال است. و اما من حیث الصغری که ما ثابت بکنیم عمل اصحاب به این روایت مستند است. این کار مشکلی است. برای اینکه قدماء کتب استدلالی مفصل ندارند که بگویند مثل صاحب جواهر که می گوید «الحکم کان کذلک تدلّنا علی ذلک صحیحه ابن ابی عمیر» این گونه نیست، فقط شیخ طوسی کتاب استدلالی ندارد، بقیه قدماء کتب شان فتوائی است. اثبات استناد کار مشکلی است. پس اشکال یا توثیق عملی شهرت عملیه من حیث الکبری و الصغری قابل التزام نیست. (۱) این فرمایش سیدنا الاستاد با دقت و عمق بسیار عالی.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۴۳.

سوال:

پاسخ: اگر ثقه بودن را اعلام کند جایی برای بحث باقی نمی ماند که ما بحث کنیم که آن دلیل بر عدمش است یا نیست. ما دنبال عمل بعد از ثقه بودن نمی رویم. ما اگر ثقه بودن را در لفظ نداشتیم آن موقع مجبور می شویم که از طریق عمل ثقه بودنش را ثابت کنیم. اگر شیخ طوسی بفرماید که این راوی ثقه است کار تمام است دیگر نیاز به این نداریم که عمل شده است یا نشده است. عمل راه دوم است برای اثبات وثاقت. راه اول تصریح است که بگوید ثقه. اشکال سید این است که من حیث الصغری عمل باید ثابت بشود. شهرت عملیه صحت استناد بود، این صحت استناد ثابت بشود، کجا ثابت بشود؟ کتبی که مستند شده باشد احکام به روایات در مجموعه قدماء نیست فقط کتاب شیخ طوسی است، بقیه کتب فتوائی است. این ما حصل فرمایش سیدنا الاستاد تا اینجا.

تحقیق و نتیجه بحث

اما تحقیق این است که اولاً سیدنا الاستاد شهرت عملی را به عنوان توثیق عملی در مقام ثبوت اعلام کردند که شهرت عملی در حقیقت توثیق عملی است. این مطلب از ضمن کلامش استفاده شد. برای ما اگر نتوانیم اشکال کبری و صغروی را هم جواب بدهیم همین مقدار کافی است. بحث ما در این مرحله نظری است. از حیث نظری شهرت عملی نقش آن توثیق عملی است که ایشان این مطلب را در ضمن اعلام کرد. که سید که شهرت را رد کرده بود و در سطح حوزه هم ثبت شده است، بلکه از ضمن کلامش بین اقوال و استدلالاتش این نکته آمد که شهرت عملی در حد توثیق عملی است اما اشکال کبروی و صغروی دارد. نظر سید این است اگر ثابت شود که شهرت عملیه عمل اصحاب دقیقا مستند به این روایت است اگر این ثابت بشود توثیق عملی است، اشکال کبری و صغری این است که این ثابت نمی شود. اشکال کبروی اش این بود که عمل اجمال دارد، اجمال عمل این است که معلوم نیست که این فتوا به این روایت مستند است یا به این. تحقیق این است که سیدنا الاستاد بسیار متین و خیلی دقیق بحث را اصولی بیان می کنند و همان نکته ای که تکرار می کنیم اینجا هم بیاید که این اشکال برخواسته از دقت عقلی است، احتمال عقلی و الا ـ فقهاء قدما بگویند تنفس شان روایت است، نفس نفس روایی است، در کلمات شان در فتاوایشان کلمات از روایت استخدام می شود. لذا کتاب شیخ صدوق را شک می کنند که روایت است یا فتواست. کلمات کلمات روایی است. آنها جز روایات از چیز دیگری صحبت نمی کنند. مطلب واضح است ولی وقتی ایشان بخواهد اشکال بکند قدرت اصولی است دیگر. بنابراین در بین فقهاء مخصوصاً آن فقهائی که متبحّرند و می شناسند قدماء را و آن قدمائی که بی مبالغه ذوب شده در روایت اند، بحث شان بحث روایی است، فتوایشان کلمات روایت را در ضمن دارد. حتی ابهام که هیچ، اجمال که اصلا در عمل فقهاء که وجود ندارد، احتمال که از غیر روایت استفاده کرده باشد احتمال عقلی است نسبت به شأن قدماء، احتمال ضعیف عقلی است که قابل اعتبار و اعتماد نیست. این من حیث الکبری و اما من حیث الصغری خود ایشان فرمودند که غیر از شیخ طوسی، برای ما کافی است. بعد از که شیخ طوسی که معتمد القدماء است که نصّ خود آقا درباره شیخ طوسی آمده است: «الشیخ معتمدی و الحقّ مع ولدی» شیخ طوسی که معتمد الفقهاء که معتمد مولی است اینکه در کتاب استدلالی اش فتاوا و احکام را مستند کرده باشد به روایات همین مبسوط شیخ طوسی هم برای ما کافی است. مضافا بر این در کتب دیگر فقهاء مقنعه و مقنع و ابن ادریس و ابن حمزه و امثال کافی حلبی که مراجعه می شود مستندات روایی مشهود است. هرچند صعوبتی داشته باشد استناد را به دست آوردن ولی کار ناممکنی نیست. بنابراین من

حیث الصغری هم مشکلی نداریم. نتیجه که توثیق عملی، شهرت عملیه قدمای اصحاب نسبت به خبر ضعیف اعتبار دارد نه انجبار که اعتبار است و ترجیح هم قطعا دارد که گفتیم. مطابق با نظر شیخ طوسی تا صاحب جواهر و تا محقق نائینی با این تحقیق و با توضیحی که داده شد اگر به شهرت عملیه اعتماد نشود دیگر جایی برای اعتماد وجود نخواهد داشت. در نتیجه شهرت عملیه هم مانند شهرت روایی اعتبار قطعی دارد در جهت اثبات اعتبار و شهرت فتوائی هم اعتبار ضمنی دارد در ضمن اینکه اضافه بشود به یک مدرک حکم شهرت فتوا هم اعتباری دارد. این ما حصل بحث نسبت به شهرت قدمائی.

ص: ۳۲۱

سوال:

پاسخ: نمونه هایی را درباره شهرت روایی زیاد ذکر شده بود و درباره شهرت عملی درباره همین مسئله که مثال زدیم شهرت عملی است مستند به روایت ابی همحص است و فتوا و حکم هم همین است از خود شیخ طوسی هم این حکم آمده است.

سوال:

پاسخ: هر جا یک چیز دلیل است یکی هم مدعاست. دلیل و مدعا با هم ارتباط سبب و مسبّب دارد. سبب و مسبّب در حالت دور نیستند. مسبّب وابسته به سبب است، سبب مستقل است. عمل اصحاب یک دلیل است. دلیل آمده است ضعف روایت را جبران کرده است، این ضعف وجود داشته، ضعف که عمل نمی آورد، ضعف که باعث ایجاد عمل نمی شود تا دور بشود. عمل موجب انجبار می شود. ضعف یک موضوع بود عمل آمد ضعف را منجبر کرد. مثل این است که یک دلیل یک مدعا را ثابت کند. نتجیتاً عمل اصحاب معتبرترین مدرک است و چیزی که بعد از آیات و نصوص معتبره در ادله فقهیه از اعتبار برخوردار است عمل قدمای اصحاب است. که اینها درباره احکام همه با هم عمل بکنند. مسئله گذاشتن ریش از عمل اصحاب است، که مثال آن طواف و لحیه است، گذاشتن لحیه که در فقه حکم الزامی دارد فقط شهرت عملیه اصحاب است، روایتش از نظر سند قابل اعتماد نیست. شهرت فتوائی اعتبار دارد و حجت مستقل نیست. گفتم که شهرت فتوائی همیشه با مدرک همراه است. اگر یک مدرک خیلی استحکام نداشت ولی شهرت فتوائی داشت آن مدرک قابل اعتماد می شود. ۲. شهرت روایی یعنی خبر مستفیض. اما شهرت عملی بالاتر از شهرت قولی است. یعنی یک کسی که یک مطلب را می گوید یک مرحله از اعتبار است بعد که می رود خودش عمل می کند بالاتر از بیان مطلب است، عمل می کند یعنی در حقیقت اعلام کرده است که این مطلب قطعی است. اعتبار عمل بالاتر از اعتبار قول است. در قول احتمال خلاف وجود دارد و در عمل احتمال خلاف و جود ندارد. مثلاً کسی می گوید آب مسموم نیست، ممکن است تعارف بکند اما اگر عملاً بگیرد آب را بخورد یقین حاصل می شود که این مطلب درست است. پس شهرت عملی اعتبارش از قول بالاتر است. توثیق عملی یعنی بین خود و خدایش فقهاء از قدماء اعتماد می کنند بر یک روایت. بحث شهرت کامل شد.

ص: ۳۲۲

سیره عقلاء و اقسام و ادله اعتبار آن و فرق ان با عرف ۹۴/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سیره عقلاء و اقسام و ادله اعتبار آن و فرق ان با عرف

در اصول و ادله استنباط به سیره عقلاء کثیر مّا استناد می شود و یکی از ادله فوق العاده معتبر در جمع ادله عقلائیه و اصولیه سیره عقلاء است. اما تا به حال در کتب مطرح اصولی از ذریعه و عده تا قوانین و رسائل و کفایه سیره مستقل عنوان نشده است. البته اصولیین اخیر تاریخ معاصر سید محمد تقی حکیم و شیخ مظفر سیره را بحث کرده اند و عنوان زده اند ولیکن در کتب اعاظم سیره نه در بحث سطح آمده است و نه در بحث خارج. در عین حالی که یک دلیلی است دارای قلمرو وسیع، شاید در عبادات که حرف اول را می زند و در مقایسه هم اگر در نظر بگیریم از لحاظ کمیت حوزه کاربرد سیره بیشتر از همه ادله عقلائیه باشد و فقهاء و محققین مثلا سیدنا الاستاد در بحث معاملات روی سیره عقلاء اعتماد می کند و بحث می کند. بنابراین لازم است یک جلسه یا دو جلسه درباره سیره و بعد هم عرف هم همین طور است در اصول ولی در کل این کتاب های معتبر از کفایه و رسائل تا قوانین و فصول عرف هم عنوان مستقل بحث نشده است. البته ما هم مثل سیره سلف صالح مان در ضمن بحث ها اشارت ها به سیره و عرف داشتیم منتها مستقل بحث کنیم بسیار خوب است.

معنای سیره راه و رسم مردمی

ص: ۳۲۳

منظور از سیره در رجال سیره نبوی است. افعال پیامبر و ائمه است در برابر اقول، که اقوال را می گوییم سنت و افعال را می گوییم سیره. اگر هر دو با هم ذکر بشود سنت اقوال است منسوب به معصوم و سیره اعمال و افعال. اما در بحث های اصولی سیره عبارت است از سیره عقلاء. منظور از سیره عقلاء رفتار مستمر و محقق و جا افتاده بین مردم که در اصطلاح اصول عقلاء عوض کلمه مردم بکار برده می شود. سیره عقلاء یعنی رفتارهای مردمی. این سیره که در اصول سیره عقلاء است در حقوق که رفتار مردمی است در اعتبار مشابه هم هستند. دنیای قانونگذاری روی سیره عقلاء مستمر است یعنی رفتارهای مردمی. منتها در حقوق یک نکته اضافه می شود خواست مردم. ما هم در اصول دربحث حکومت رأی مردم را اعتبار قائلیم که در جای آن بحث کرده بودیم. در اصطلاح فارسی می شود راه و رسم مردیم، جا افتاده و مستمر. این سیره عقلاء است.

خصوصیات و اعتبار آن

سیره ای که می خواهد معتبر باشد دارای چند خصوصیت است: ۱. رفتار و روش مردمی مربوط باشد به حیات نوع انسان نه مربوط به فرهنگ قوم و طائفه که آن فرهنگ و عادت را می گوییم عادات و رسوم طائفه ای یا قومی که آن عادات و رسوم جزء سیره نیست، عادت است نه سیره. قومی با قومی فرق دارد مثلاً عادات و رسوم در لباس، عادات و رسوم در رفت و آمدها، عادات و رسوم در مراسم، مراسم شادی یا مراسم عزاء، اینها سیره نیست. عادات و رسوم است که در فارسی به آن می گوییم فرهنگ مردم یعنی عادات و رسوم قومی، سنت طائفی. این یک خصوصیت، خصوصیت دوم این است که این راه و رسم

استمرار داشته باشد تا زمان معصوم یا عبارت دیگر از زمان معصوم تا زمان حاضر، استمرار داشته باشد حادث نباشد، تازه پدید نیامـده باشـد. مثلاً بعد از که تمدن ها صورت گرفته است یک راه و رسم بین مردم در تمدن است مثلاً فرض کنید باید از این منطقه تا آن منطقه دورتر ماشـین سوار بشود وسـیله نقلیه اسـتفاده کند، بگوییم این سـیره است اعتبار است حجت است، نه اینها سیره است ولی سیره مستحدثه. خصوصیت سوم این است که سیره قطعی باشد، یک ذره شبهه و شک در تحقق سیره مساوی با عدم آن است. دلیل لبّی هم در شمول اسیب پذیر است هم در تحقق. اگر شبهه ای در تحقق آن باشد آسیب پذیر است.

ص: ۳۲۴

دو شرط سیره

و بعد از که این سه خصوصیت آمد، دو شرط برای اعتبار سیره بین صاحب نظران به ثبت رسیده: شرط اول جریان سیره در عصر معصوم که سیره در زمان معصوم جریان داشته مثل خرید و فروش و داد و ستد مالی فرض کنید معاطاتی، جریان داشته. و معصوم امضاء کرده باشد امضاء یعنی تایید و عدم المنع. این عدم المنع یا عدم الرد برای توضیح ابتدائی ها گفته شده است و الا خود تایید امضاء است. امضاء یعنی تایید، تایید دو قسم است: قولی است یا عملی. قولی این است که پای نامه اسم مان را بنویسیم این امضای قولی می شود. امضای عملی این است که در عمل او را تایید کنیم، در عمل تایید کردن یعنی می بینیم که جاری است بین مردم و تایید می کنیم و رد نمی کنیم مثل ردّی که درباره ربا آمده است، ربا بین مردم بوده است و از قبل اسلام هم بوده و الان هم است بین کفار که خیلی و در کشورهای اسلامی هم است، قرآن صریح می فرماید: «حرم الربا». به ذهن تان نیاید که چرا یک امر عقلائی مثل ربا از قبل از اسلام بوده و الان در کل دنیا است اینها مگر عاقل نیستند و اینها مگر درس اقتصاد نخواندند، اینها چیه چرا حرام است ربا؟ فلسفه حرمت ربا چیست؟ این را شنیده اید که اگر ربا باشد مفت خوری است و عمل نیست، یک نکته ای را اضافه کنید که ربا در جامعه ای که حاکم بشود اوّلین اثرش این است که قرض الحسنه را برمی دارد، برداشتن قرض الحسنه از بین انسان ها و مسلمان ها یعنی انسانیت را برمی دارد، انسانیت را در بازار معاملات مالی تعطیل می کند. اگر سیره امضاء داشته باشد و استمرار داشته باشد اعتبار دارد. در این صورت می شود سیره یک حجت قطعی و یک به اصطلاح منطق یک برهان قاطع. اعتبار عمل از اعتبار قول بالاتر است در عالم اعتبار. مثلاً کسی به کسی یک مطلبی را اعلام می کند می گوید این آب مسموم است، یک اعتباری است، ممکن است وجهی داشته باشد و ممکن است نظری داشته باشد اما اگر بگوید آب مسموم نیست من دارم می خورم این اعتبارش از قول بالاتر است. لذا گفته می شود که سیره مستمره قطعیه که به امضای معصوم برسد اعتبارش از یک روایت معتبر که در حد تواتر نباشد بیشتر است. سیره عقلاء که می گوییم از لحاظ تقسیم بندی ادله اربعه سیره عقلاء تحت عنوان سنت مندرج است، سیره عقلاء در آخر امضاء معصوم را می گیرد، امضای معصوم را که گرفت می شود جزء سنت.

ص: ۳۲۵

سوال:

پاسخ: ما فعلاً سیره عقلاء را بحث می کنیم در اصول، آخر سر اعتبارش را به توسط امضاء معصوم می گیرد. ورودی ما در اصول سیره عقلاء است، آن یک واقعیت و یک راه و رسم مردمی، این را بحث می کنیم. در انتهاء با سیره به معنای رجال نزدیک می شود آن انتهای کار است.

ادله اعتبار سیره

درباره ادله اعتبار سیره می توانیم به این موارد استناد کنیم: ۱. تسالم اصحاب، بی هیچ تردید اگر بخواهید درباره تسالم مثالی پیدا کنید مورد بارز آن حجیت سیره است. یعنی یک امر مسلمی است نه بین اصحاب که بین عقلاء نه بین عقلای مسلمین که بین حقوق دان های عالم راه و رسم مردمی اگر جا افتاده و حاکم و در امور معیشتی که متعلق به نوع مردم است، زندگی نوعی مثل خرید و فروش. ۲. امضاء معصوم که بعد از آنکه امضاء بشود سیره می شود از سنت معتبر. ۳. دلیل عقلی، یک امر عقلائی می تواند پشتوانه و عقبه اش دلیل عقلی باشد و دلیل عقلی ما در اصول هم عمدتاً دلیل عقلی عملی است یعنی دلیل عقلی کلامی. دلیل عقلی عبارت است از اختلال نظام یا قوام نظام اجتماعی. به هیچ مجامله اگر سیره مردمی با آن خصوصیت مخصوصا با دو خصوصیت اول اگر اعتبار نداشته باشد نظام اجتماعی قوام ندارد. یک ساختاری که در زندگی اجتماعی مردمی روی آن اعتماد بشود وجود نخواهد داشت مخصوصاً در باب معاملات. و این قوام نظام اجتماعی یک تحسین عقلی قطعی است اعتبار دارد که یک حکم عقل کلامی عملی است در اصول مورد اعتماد است و درست هم است. با این سه دلیل سیره از اعتبار کامل برخوردار است.

ص: ۳۲۶

لذا سیره از لحاظ حوزه قلمرو، وسعت در نطاق دارد در حد قابل توجه در عین حالی که اطلاق و عموم ندارد ولی وسعت در قلمرو دارد. فرق است بین وسعت در نطاق و دلالت بر عموم و اطلاق، سیره وسعت در اطلاق دارد یعنی کلّ معاملات تقریباً در حوزه کاربرد سیره قرار دارد اما اطلاق ندارد. اطلاق ندارد به این معناست که جایی را شامل می شود که قطعا از قلمرو سیره است. اگر جایی را شک در شمول سیره بکنیم به سیره تمسک نمی شود. چون سیره دلیل لبی است و اطلاق ندارد و در مورد شک در شمول هیچ گونه کارایی نخواهد داشت. و این یک خصوصیت واقعی برای سیره است، خصوصیت دیگری که برای سیره وجود دارد این است که سیره با سیره مخالف جمع نمی شود. مثل شهرت نیست که یک عمل دارای دو تا شهرت است شهرت دارد که مثلاً ـ به دست راست تان انگشتر دست کنید و شهرت دارد که به دست چپ تان دست کنید. دو تا شهرت ممکن است، دو تا اجماع منقول هم ممکن بود، اما دو تا اجماع محصل ممکن نبود و دو تا سیره هم ممکن نیست. اگر درباره یک عملی مثلاً صحت بین معاطات به عنوان سیره این حقیقت ثبت شده که بین معاطات استمرار داشته تا زمان معصوم نقطه مخالفش عدم استمرارش که امکان ندارد، اگر آن را ادعاء کنیم می شود جمع بین ضدین یا تناقض گویی.

اقسام سیره

که سیره عقلاء، متشرعه، نبویه و فرق سیره با بنای عقلاء و فرق سیره با ارتکاز عقلاء و فرق سیره عقلاء با عرف و اینها را ان شاء الله برای فردا.

اقسام سیره ۹۴/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام سیره

تعریف سیره و خصوصیات سیره و ادله اعتبار سیره گفته شد، رسیدیم به بیان اقسام سیره. آنچه در تتبع به دست می آید سیره چهار قسم است: ۱. سیره عقلائیه، ۲. سیره متشرعه، ۳. سیره نبویه، ۴. سیره مستحدثه. اما سیره عقلائیه که محور اصلی بحث ما در اصول است. ما در وادی استدلال به سیره ای که تمسک می کنیم سیره عقلائیه است. گفتم که از لحاظ قلمرو از یک عام و مطلق فراگیری بیشتر دارد اما نه به عنوان عموم و اطلاق بلکه به اعتبار سعه نطاق. از همین رو است که معاملات که امضائی می گوییم سرّش این است که به توسط سیره اعتبار می گیرد از باب اینکه سیره پشتوانه و عقبه اعتبار معاملات است لذا معاملات را می گوییم امضائیه است. قسم اول که سیره عقلائیه بود تعریف کردیم در ضمن تعریف خود سیره و شرحش را دادیم.

سیره متشرعه

اما قسم دوم سیره متشرعه طبیعتاً عبارت است از سیره متدینین و اهل شرع. که مثالش را در مورد سیره متشرعه عبارت است از ریش گذاشتن که خود ریش گذاشتن مورد سیره متدینین است. البته یک قسم فرعی هم در درون سیره متشرعه ذکر می شود که می توانیم بگوییم قسم فرعی است لذا یک قسم مستقل اعلام نکردیم و آن عبارت است از سیره فقهاء. فقهاء برای خودشان سیره دارند که ما در باب سیره فقهاء یک تعبیر دیگری هم بکار می بریم به آن می گوییم دأب فقهاء. مثالی که داریم درباره دأب فقهاء حمل بر صحت می کنیم تا بتوانیم کارهای مومنین را حمل بر صحت کنیم نه حمل بر فساد و باطل. البته بعضی مواردی پیدا می شود که سیره بین فقهاء است و آن بین خواص فقهاء است. آن سیره ای که بین خواص فقهاء است عبارت است از سیره که در حقیقت اخلاق هم به حساب می آید مثلاً خواص از فقهاء غیبت نمی کنند هر چند غیبت در مواردی جایز است ولی غیبت مجاز هم نمی کنند. ما در فقه از سیره متشرعه استفاده می کنیم به عنوان دلیل و از سیره فقهاء هم استفاده می کنیم به عنوان موید که سیره فقهاء می شود همان فهم فقهاء که برای ما اعتبار دارد.

ص: ۳۲۸

سوال:

پاسخ: سیره متشرعه برای اینکه بدنه عموم مومنین است و عموم اهل شرع است و فهم نیست یعنی یک عملی که برای عموم

اهل شـرع آمده شده یک امر مشروع بین کلّ اهل شرع. و این امر مشروع بین کلّ اهل شرع مثالش گذاشتن لحیه، که این سیره استـمرار دارد از زمان معصوم تا الان این سـیره است کشف می کند که به امضای معصوم رسـیده و گذاشـتن لحیه مشـروعیت دارد و مستحب موکد است یا واجب که فقهاء احتیاط واجب گفته اند بعضی ها.

سوال:

پاسـخ: برای اینکه دلیل از آیه و روایت دربا ره اش نـداریم بما هی سـیره می شود یک حکم وجوبی احتیاطی. احتیاط وجوبی است یـا حکم وجوبی احتیـاطی است فرق می کنـد. واجب است احتیاطاً نه احتیاط واجب، واجب است احتیاطا به عبارت دیگر فتوای به احتیاط است. فهم فقهاء ممکن است احتمال اجتهاد دارد و تخصصـی است به طور کامل قطعی مثل یک امر مشروعی که از سوی مذهب آمده برای کل اهل شـرع نیست. از این جهت فهم فقهاء یا دأب فقهاء یا سـیره فقهاء که ممکن است گاهی بر گرفته از احتیاط باشـد. از این جهت می شود مویّد. سـیره فقهاء هم ممکن است برخواسـته از احتیاط فقهاء باشد لذا می شود مویـد. بنـابراین مـا فقـط سـیره متشـرعه را کـار داریم با همان خصوصـیاتی که گفتم، اعتبار قطعی دارد و فرقش با سـیره عقلاء چیست.

اما سیره عقلاء

اما سیره عقلاء پایگاه وسیعی دارد و فراگیر همه عقلاء را فرا می گیرد. اما سیره متشرعه فقط اهل شرع را شامل می شود. این از نظر واقعیت خارجی که فرقش معلوم است اما از لحاظ اعتبار سـیره عقلاء نیاز دارد که دو تا شـرط داشته باشد در جهت کسب اعتبـار که امضاء و اسـتمرار. اما سـیره متشـرعه یک شـرط کافی است و آن اسـتمرار است. اسـتمرار که بود دیگر امضاء نیاز به فحص نـدارد، امضاء دیگر نمی خواهـد، چون از درون شـرع برخواسـته، خواسـتگاه اش شـرع است دیگر به دنبال تحقق امضاء داعی نداریم.

ص: ۳۲۹

قسم سوم از احکام سیره نبویه

قسم سوم از احکـام سـیره نبویه، سـیره نبویه به اعتبـار تعظیم و تجلیـل نبویه گفته می شود در حقیقت سـیره معصومین از پیـامبر اعظم تا ائمه معصومین. منظور از سیره نبویه رفتار پیامبر با مردم نسبت به افعال و احکام دینی که در این مورد مثال بارز آن که در فقه آمده است قاعده الاسـلام یجبّ ما قبله، این قاعده جبّ که اسـلام پوشش می دهد نادیده می گیرد، اغماض می کند از ما سلفی که حق الله باشد نه حق العبد. حق العبد قابل عفو نیست. بنابراین پیامبر سیره اش این بود که هر کسی مسلمان می شده در گذشـته هر قـدر نماز قضاء داشـته روزه اش را نگرفته هیچ یکی از این احکام از آن متخلفین کفار در زمان کفرشان مطالبه نمی شده. برای کفار تازه مسـلمان دسـتور به قضاء کردن نمازهای واجب داده نمی شده. الان که مسـلمان شدید از همین الان دیگر شروع کنید. این سیره نبویه بوده است.

سوال:

پاسخ: از خصوصـیات سـیره عقلاء گفتم که اگر متعلق سـیره امور معیشتی مربوط به نوع بشـر نباشد این سـیره عقلاء نیست می شود فرهنگ و آداب و رسوم. اما در رجال سیره عبارت است از رفتار عملی پیامبر که الان قسم سوم سیره شد.

سوال:

پاسخ: سـیره متشـرعه از درون شـرع درمی آید، بعد از که گفتیم استمرار داشته یعنی خط شرع تا اینجا کشیده شده دیگر دنبال امضاء نمی رویم. آن سـیره عقلاء جدای از شـرع است، استمرار دارد ولی باید امضاء را ثابت کنید. در سیره متشرعه امضاء نیاز به اثبات ندارد خود وجودش یعنی شرع.

قسم چهارم سیره مستحدثه

اما قسم چهارم سیره مستحدثه، سیره مستحدثه داریم بین مردم سیره ای که تازه حادث شده است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درباره سیره مردم نسبت به خرید و فروش توسط اطفال ممیز این سیره است و خرید و فروش توسط افراد به بلوغ نرسیده انجام می شود، این خرید و فروش چه حکمی دارد؟ اگر بگوییم سیره است، شیخ انصاری بسیار محققانه اشکال فرموده که استمرار این سیره ثابت نیست. چون در آن صدر اسلام چنین ساختاری برای خرید و فروش نبوده که مغازه هایی باشد و افرادی که نابالغ اند بیایند دست به خرید و فروش بزنند، سیره ثابت نیست. و همیشه شک در ثبوت هر عنوان وجودی مساوی با عدم آن است. بنابراین سیره مستحدثه اعتبار ندارد هرچند سیره است در امور معیشتی مردم هم است ولیکن استمرارش که ثابت نبود می شود سیره مستحدثه و سیره مستحدثه که شد تحت عنوان فرهنگ قرار می گیرد، فرهنگ یعنی آداب و رسوم و سنت های قومی. بعد از که اقسام سیره را بیان کردیم آنچه قابل ذکر است این است که تعارض سیرتین تحقق خارجی ندارد. برای اینکه در یک امر عقلائی که در امور معیشتی نوع مردم اعتبار داشته باشد نمی شود که هم رفتار مردم نسبت به آن سیره مثبت باشد و هم درباره همان مورد منفی باشد، امکان ندارد. اما تعارض سیره با ادله دیگر اگر بخواهیم رتبه بندی کنیم سیره را با ادله دیگر چه می شود؟ سیره اگر با دلیل لفظی تعارض بکند همیشه دلیل لفظی مقدم است بر دلیل لبّی. اما اگر سیره با دلیل لبی دیگری تعارض بکند مثلا سیره با اجماع، اگر سیره با اجماع تعارض بکند کدام یکی مقدم است؟ از یک طرف فرض می کنیم اجماع فقهاء است و از طرف دیگر فرض کنیم سیره عقلاء است. هر موقع عقلاء و اهل شرع یا عقل و شرع، عقلاء و اهل شرع یا شرع و عقل تعارض بکند شرع مقدم است بر عقل و اهل شرع مقدم است بر عقلاء. الان عقلاء بیع ربوی را جایز می دانند، ولی «وَحَرَّمَ الرِّبَا» (۱) می گوید باطل است. بنابراین اگر تعارض بکند سیره با اجماع که این فقط مجرد فرض است برای اینکه امکان تعارض سیره با اجماع می شود تعارض دو تا اجماع که ما می توانیم در اجماعات، که در حقیقت سیره اجماع عملی است، که آن سر به زمان معصوم وصل است. بنابراین تعارض سیره با اجماع، سیره کامل با اجماع کامل درست می شود تعارض بین دو تا اجماع که کار ممکنی نیست.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

فرق سیره با بنای عقلاء و فرق سیره با ارتکاز عقلاء

سیره با بنای عقلاء دو تا فرق دارد: یک فرقش گفته می شود بین قدماء و متاخرین است قدماء سیره می گفتند و متاخرین بنای عقلاء می گویند. و دیگر هم این است که به اعتبار است، مشی عقلاء که اگر مورد توجه قرار بگیرد می گوییم سیره و از باب اینکه یک بنیاد معتبری برای عقلاء ثبت شده در نظر بگیریم می شود بناء. فرقش می شود حیثیتی. من حیث الاساس می شود بناء و من حیث المشی می شود سیره، اعتبارش اعتبار حیثیتی است. و اما در عمل سیره عقلاء همان بنای عقلاء است و بنای عقلاء همان سیره عقلاء است.

بحث تکمیلی درباره سیره عقلاء ۹۴/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث تکمیلی درباره سیره عقلاء

فرق سیره عقلاء با ارتکاز عقلاء

معنای سیره را که شرح دادیم می بینیم در اصطلاح خواص و فقهای بزرگ کلمه ارتکاز عقلاء ذکر می شود. می بینیم این ارتکاز عقلاء با بنای عقلاء فرق دارد یا ندارد. در بحث قبل گفته شد که سیره عقلاء با بنای عقلاء فرقی ندارد و فرقش اعتباری است. چون دو تعبیر است و فرق هم اعتباری. و گفته می شود در اصطلاح قدمای اصول سیره عقلاء به کار می رفته و بین متاخرین بنای عقلاء اطلاق می شود. اما فرق بین سیره عقلاء و ارتکاز عقلاء: در این رابطه آنچه که می توانیم در جهت بیان فرق بین سیره عقلاء و ارتکاز عقلاء توضیحی داشته باشیم از این قرار است: سیره عقلاء با تعریفی که داشت و شرحی که داده شد عبارت است از راه و رسم عملی عقلاء. و اما ارتکاز عقلاء عبارت است از پندار ثابت در اذهان عقلاء. یعنی مطلبی که در ذهن مردم جا افتاده و ثبت شده باشد. که احیاناً غافل هم باشند و بعد از سوال جواب بدهند. بنابراین ارتکاز عقلاء ارتکاز عقلاء یعنی مطلبی که در ذهن عقلاء جا افتاده و ثبت شده است با ذکر مشابه می توانیم مرتکز عند الاذهان را بهتر بفهمیم. گفته اند که مرتکزات اذهان عقلاء چیزی مشابه فطریات عقلاء و چیزی مشابه امور غریزی عقلاء است که در ذهن جا افتاده است. منتها فطری و غریزی ذاتی است و امر مرتکز عقلائی است.

ص: ۳۳۲

دو قسم ارتکاز و مثال های آنها

در مثالی که گفته اند می توانیم بگوییم که ارتکاز عقلاء به دو قسم است: ۱. ارتکاز عقلاء بما هم عقلاء بدون ارتباط شرح و تبیّن، ۲. ارتکاز متشرعه که یک مرتکزاتی دارد. لذا در این رابطه دو تا مثال برای این دو مورد نظر بگیرید و این دو قسم هم روشن می شود. مثال اول ارتکاز عقلاء در امور عقلاییه، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از شروط عوضین سلامت مبیع است. که در معاوضه مبیع باید سالم باشد ناقص نباشد. می فرماید: این سلامت مبیع از مرتکزات عقلاء است. به

عبارت دیگر شـرط ارتکازی است. در همین مثال اگر مبیع ناقص دربیایـد ذکر نشده است در بیع که باید مبیع سالم باشد، اگر نـاقص دربیایـد خیـار تخلف شـرط صورت می گیرد، شـرط ارتکـازی. شـرط ارتکـازی نیـاز به ذکر نـدارد، قولی نیست عملی نیست، ذهنی است ارتکـاز ذهن است. ارتکـاز یعنی آنجا پایگاه مسـتحکم ثبت شـده دارد. بنابراین اگر از متبایعین سوال بشود که سلامت را در مبیع شرط می دانید یا نمی دانید؟ قطعا جواب مثبت است، می گوید بله، سلامت قطعا شرط است. این معنای ارتکاز است. اما ارتکاز متشرعه که خود متشرعه یعنی اهل شرع هم مرتکزاتی دارد. (۱) درباره مرتکزات اهل شرع سید حکیم قـدس الله نفسه الزکیه دربـاره اشـتراط موالاـت می فرمایـد که شـرط بودن موالاـت از مرتکزات متشـرعه است، موالاـت شـرط ارتکازی عند اهل شرع است. بنابراین عند المتشرعه که شرط ارتکازی بود پس شرط معتبری است. اگر آن شرط تخلف بشود در ماهیت و شاکله عبادت صدمه وارد می شود و عبادت فاقد شرط می شود. (۲)

ص: ۳۳۳

۱- مصباح الفقاهه، سید ابوالقاسم خویی، ج۶، ص ۲۳۰.

۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج۵، ص۲۱۵.

ادله اعتبار ارتکاز عقلاء

اما اعتبار ارتکاز عقلاء از چه باب است؟ ادله اعتبار ارتکاز عقلاء از این قرار است: ۱. تسالم، تسالم اصحاب یعنی کسی که اهل تحقیق است هر امری و هر مطلبی که جزء مرتکزات باشد و عقلائی و شرعی باشد بر مطلوبیت و صحت آن شبهه ای ندارد، جایی برای شبهه وجود ندارد بلکه گفته می شود که اعتبار شرط ارتکازی جزء ضرورات عقلایه است. ضرورات فقهیه و مذهبیه و دینیه را گفته بودیم، اینجا یکی از اقسامی که کمتر گفته می شود ضرورات عقلاییه است و در اعتبارش شک و شبهه ای نیست. مضافا بر تسالم که هر امر غریزی و هر امر فطری فی الجلمه درست و صحیح است. صحت امر غریزی و امر فطری دلیل بر صحت سنت الهی است. غریزه و فطرت سنت الهی است، هر امر غریزی و هر امر فطری صحتش وابسته به صحت سنت الهی است. اینکه می گویید بعثت پیامبر مکمل فطرت است اینجا خودش را نشان می دهد، حدود و اعتدال را اصل امر را پیاده می کند، اصل امر را تطبیق می کند که افراط و تفریطی در کار نباشد. پس بنابراین تمامی امور فطری و غریزی درست صحیح و دارای اتقان شرعی و عقلی است. از این باب ارتکاز عقلاء هم می تواند از همین باب جزء مواردی باشد که اعتبار آن از ضرورات عقلائیه بشود. بنابراین در اصل حجیت ارتکاز عقلاء شکی نداریم و مضافا بر آن ارتکاز عقلاء و ارتکاز شرع آن اعتباری که بنای عقلاء داشت که امضاء می گرفت، امضاء را هم از شرع می گیرد، مردوع نیست، و همان عدم ردع هم امضاء است. در اعتبار ارتکاز عقلاء شکی نیست،

فرق تکمیلی آن دو

اما یک فرق تکمیلی بین بنای عقلاء و ارتکاز عقلاء این است که بنای عقلاء طریق به سوی حکم شرعی است یعنی به وسیله سیره عقلاء ما یک حکم شرعی را به دست می آوریم و به عبارت دیگر سیره عقلاء صدور حکم می کند و اما ارتکاز عقلاء کشف حکم می کند. یک حکمی که در اذهان عقلاء از قبیل حکم عقلائی یا در اذهان متشرعه از قبیل احکام شرعیه وجود دارد ارتکاز کاشف از آن حکمی است که در اذهان متشرعه و در اذهان عقلاء ثبت شده است.

سوال:

پاسخ: سیره عقلاء مثلا می گوید بیع معاطات مفاد سیره عقلاء است. این را در عمل می بینیم، ارتکاز جلوه بیرونی ندارد، بنای عقلاء جلوه بیرونی دارد. بنای عقلاء عملی است و ارتکاز عقلاء ارتکاز ذهنی است و موطنش ذهن عقلانی عقلاء است نه ذهن عقلی که بشود فلسفی.

سوال:

پاسخ: سیره عقلاء درباره امور معیشتی مربوط به نوع انسان است. و بخش هایی می شود فرهنگ، می شود آداب و رسوم. مثلا درباره معاملات و مثلا درباره صلح و رفتارها و انس و احترام و حق شناسی و عدم اعتداء به حدود و اینها امور معیشتی متعلق به نوع انسان است.

فرق بین بنای عقلاء و بنای عرف

در اصطلاح گاهی بنای عرف تسامحاً به بنای عقلاء اطلاق می شود. در جایی که بنای عرف در اصطلاح شیخ انصاری می بینیم گاهی می گوید بنای عرف در اطاعت و عصیان، بنای عرف آنجا که ذکر می شود منظور از بنای عرف همان بنای عقلاء است و تسامحاً عرف در عوض عقلاء بکار می رود.

معنی عرف و اقسام و قلمرو و اعتبار آن

ص: ۳۳۵

عرف چیست؟ بعد از که سیره را معنا کردیم عرف را باید شرح بدهیم برای اینکه سیره با عرف بسیار نزدیک است. عرف عبارت است از نظر مردم آشنا به یک لغت نسبت به معانی الفاظ آن لغت. لذا عرف اسم کاملش مرکب است فهم عرف یا نظر عرف و در استعمال یک کلمه افتاده می گوید عرف، عرف یعنی نظر عرف. بنابراین با سیره فرقش واضح است، سیره عمل عقلاء است راه و رسم عملی مردمی است اما عرف فهم مردم که اهل یک لغت باشند مثلا لغت فارسی نسبت به معانی الفاظ موجود در آن لغت. این منظور از عرف و فهم عرف است. لذا می گوییم عرف مرجعیت دارد در فهم معانی الفاظ متداول بین خودشان، یک متنی که از محقق خراسانی شده است یک جمله برجسته قابل استناد و آن متن این است که می فرماید: «مرجعیه العرف تختص بفهم المعانی من الالفاظ لا فی تطبیق المفاهیم علی مصادیقها»، می فرماید: عرف مرجع است برای تشخیص معانی الفاظ متداول در بین خود عرف. مثلاً ـ ما اگر شک بکنیم که معنای صعید چیست، در عرف این معنا معلوم باشد مراجعه می کنیم به عرف می گوید این است. یا مثلاً ـ نفقه چیست که شهید ثانی هم این را مثال می زند در مسالک بحث نفقه. ما اگر سوال کنیم که نفقه چیست، معنایش اگر برای ما معلوم نباشد باید به عرف مراجعه کنیم که معنای نفقه چیست. هر چه عرف برای ما بگوید درست است. این مرجعیت عرف است. اما در مورد تطبیق مفاهیم بر مصادیق مثلاً اگر مولی گفت: «اکرم العلماء» یا «اکرم الفقهاء» معنای عرفی عالم و فقیه معلوم است اما در مصداق شک می کنیم مثلا یک کسی یک مقدار احکام فقهی تقلیدی بلد است آیا این فقیه است؟ از عرف بپرسیم عرف مسامحه می کند، تسامح دارد ممکن است کسی که خوب مسئله را تقلیدی بلد باشد عرف بگوید فقیه یا کسی که اصلاً سواد خواندن و نوشتن هم ندارد مسائل را همین طور فی الجمله پای منبر نشسته و خیلی مسائل را و اصطلاحات را هم بلد است، آیا این مصداق عالم است؟ عرف تسامح دارد بگوید عالم است دیگر. بنابراین نظر عرف در مورد تطبیق مفاهیم بر مصادیق اعتبار ندارد. لذا ما فقط اعتبار عرف را در فهم معانی الفاظ متعارفه بین خودشان معتبر می دانیم و حد عرف نیست که به تطبیق مفاهیم بر مصادیق اظهار نظر بکند. چون خارج از حدود فهم عرف است.

اقسام عرف

عرف به دو قسم است: عرف خاص و عرف عامّ. منظور از عرف عام یعنی معانی الفاظی که در لغت و زبان عموم مردم ارتباط داشته باشـد. در اینجـا می گوییم عرف عـام و نظر مردم کارساز است و هر چه را مردم بگوینـد نسـبت به یک معنی یک لفظ اعتبـار دارد. و الفـاظی که برای زنـدگی عمومی مردم به کار می رود، الفاظی که کاربرد عمومی دارد و اختصاصـی نیست. اما عرف خاص عبارت است از عرفی که الفاظ خاصـی را در رشته خاصی بکار می برد، عرف خیاط، عرف نجار، عرف مهندس، عرف پزشک. اینها الفاظ دارنـد معانی دارنـد الفاظ و معانی اش را عامه مردم نمی فهمنـد. اگرما یک ابزاری را دیـدیم در بین عرف پزشکی معنـایش را نـدانیم از عرف پزشـکی سوال بکنیم که اسم این ابزار چیه هر چه بگوینـد اعتبار دارد. این می شود عرف خـاص. و همین طور از عرف مهنـدس و نجـار و خیاط و غیره. دو قسم عرف خاص و عام همان دو قسم سـیره عقلائیه و غیر عقلائیه است که سیره عقلائیه می شود عام و سیره متشرعه می شود سیره خاص، مشابه هم هستند.

دلیل اعتبار عرف

دربـاره ادله اعتبـار عرف شـیخ کـاشف الغطـاء قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: «التعیین بـالعرف کالتعیین بالنصّ» یعنی همان اهلیتی که در معـانی شـرعی شـارع دارد همـان اهلیت را مردم نسـبت به معـانی الفاظ عرفیه دارد. یک لفظی را که عرف تعیین بکنـد بگویـد این است آنچنـان اعتبـار دارد که از سوی شـرع یک معنا برای یک لفظ شـرعی تعیین بشود. مصـدر تعیین الفاظ متعارفه عرف است چنانچه مصدر تعیین معانی شرعیه شرع است. اما دلیل اول برای اعتبار عرف مثل سیره تسالم اصحاب است. اگر مراجعه کنیم به بحث های اسـتدلالی در حد لا تعدّ و لا تحصـی می توانیم بگوییم که فقهاء اسـتناد می کنند به نظر عرف، نظر عرف اعتبـارش مورد تسـالم اصـحاب است. و دلیـل دوم قاعـده رجوع جاهل به عالم که ما این قاعـده را می گفتیم قاعـده عقلائیه، قاعده رجوع جاهل به علام. در فهم معانی الفاظ آنهایی که آشـنا هستند عالم به آن مطلبند کسی که از عرف استفاده کند و نظر عرف را بگیرد یعنی رجوع جاهل به عالم است. ما قاعده رجوع جاهل به عالم را قاعده عقلائیه می گوییم اما محقق خراسانی قاعده رجوع جاهل به عالم را جبلّی و فطری می گوید. می گوید حتی فطری و جبلی است. درست هم است مانع هم نـدارد. جمع بین عقلائـیه و فطریه دو تـا مثبت بـا هم جمع می شود. ایشـان می گویـد جبلّی و فطری است، فطرتـاً برای کشـف معانی جاهل به عالم مراجعه می کند امر فطری است مطلب درستی است. بنابراین رجوع به عرف آن قدر از نظر اعتبار بالاست که در بحث های استدلالی فقط عرف مستند است، برنمی خورید جایی که بحث شده باشد که اعتبار عرف چیست. دلیل سوم قاعـده عقلی کلامی که عبارت است از حفظ نظام اجتماعی و عکس آن اختلال نظام اجتماعی. این قاعده کلامی را که سـیدنا الاسـتاد زیاد به کار می برد این را همیشه به شـکل مزدوج ذکر کنید حفظ و اختلال تا قاعده کامل بشود. قاعده با یک ترکیب مثبت و منفی قاعـده کامـل می شود حفـظ نظـام و اختلاـل نظـام. اگر به عرف اکتفـاء و اعتمـاد نکنیم اختلال نظام اجتماعی به وجود می آید و اگر به عرف اعتماد کنیم حفظ نظام اجتماعی محقق می شود و یک قاعده عقلی کلامی است از باب تحسـین و تقبیح عقلی قطعی. اما خصوصیت و قلمرو آن ان شاء الله فردا.

شرائط اعتبار عرف ۹۴/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط اعتبار عرف

گفته شد که عرف به عنوان فهم عرف یا نظر عرف از اعتبار برخوردار است و مورد استناد محققین. ادله اعتبار گفته شد و بعد از که ادله اعتبار بیان بشود مناسب است که شروط اعتبار را هم بررسی کنیم. اعتبار عرف یا استفاده از نظر عرف شروطی دارد که از این قرار است: ۱. اظهار نظر عرف باید به صورت جزم باشد، بدون تردید. اگر عرف در نظر خودش اظهار تردید کند یا احتمال قوی اعلام کند اعتبار ندارد که پایه عرف پایه لبی است. ۲. اهلیت برای اظهار نظر به این معنا که مردمی که آشنا به یک لسان هستند باید زبان مادری باشد تا حقّ اظهار نظر داشته باشد. و اگر زبان مادری بود و اکثریت یا در حد شهرت اظهار نظر صورت گرفت اعتبار دارد. و اگر اکثریت نبود و در حد شهرت نبود یا زبان مادری نبود شرط اعتبار عرف محقق نشده است. لذا یک اشکال یا یک سوالی در استدلال های فقهی وجود دارد که محققین اظهار نظر می کنند می گویند «هذا ما یویده العرف، هذا یوافق نظر العرف» علی التحقیق کار مشکلی است که اینجا استناد به نظر عرف را ما بتوانیم اذعان بکنیم. چون نظر عرف اولاً اهل لسان باشد و اکثریت باشد. کسی که می فرماید نظر عرف این است از کجا می فرماید، یک اشکال خیلی معروفی است و اشکالی برخواسته از دقت های شهید صدر. از کجا این اعتبار را ما بفهمیم. یک فقیه نشسته یک محقق زیاد هم استناد می کند نظر عرف این است، فهم عرف این است، باید اکثریت به دست بیاورد و بعدش هم اهل آن زبان باشد. اهل لسان اگر نباشد مثلاً درباره فخر رازی بعضی از محققین اشکال کرده اند که ایشان به مسائل ادبیات عرب دخالت و اظهار نظر می کند و این حق را ندارد. اولاً اهل لسان عرب نیست تهرانی است، رازی است مال شهر ری است. و ثانیا ادبیات عرب را تبحر ندارد. لذا فخر رازی نباید اظهار نظر بکند درباره ادبیات عرب. و عرف هم همین طور است استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرمود: عرف هر زبان و هر منطقه فرق می کند. مثلاً یک زبانی یک کلماتی که در یک منطقه رواج دارد از اهل خود آن منطقه سوال کنید، منطقه دیگر ممکن است آن را به معنای دیگر به کار ببرند. مثلا بنده از یکی از طلبه تبریزی سوال کردم که کلمه بناب حوزه بناب با ضمّ باء است یا با کسر باء، طلبه تبریزی گفت بِناب است. در جلسه دیگری که استاد هم بود آن هم آذربایجانی گفتم اعتماد به این آقا دیگر بعد از این بِناب می گویم قبلاً بُناب می گفتم، آن استاد برگشت به آن طلبه گفت از کجا می گویی بِناب، بِناب نیست بُناب است. عرف منطقه و شهر و دیار اعتبار دارد. ۳. عرف معارض نباشد که در تحقیقات تان ممکن است بربخورید که بعضی از صاحب نظران می گویند نظر عرف این است و بعضی از صاحب نظران بگویند نظر عرف مخالف این است. دو نظر مخالف در جهت فهم عرف اعلام می شود. عرف به معنای دقیق مرجعیت قرار نگرفته است. اما نسبی نیست یعنی شرط تحقق عرف این است که عرف یک منطقه به معانی الفاظ خود آن منطقه، شرط است و نسبی نیست.

ص: ۳۳۸

قلمرو عرف

و اما قلمرو عرف، درباره قلمرو عرف نکته هایی را در نظر بگیرید که از این قرار است: نکته اول باید قلمرو بیان باشد، بیان برای مردمی که اهل آن بیان است. مثلاً عربی برای کسانی که اهل زبان عربند، فارسی، ترکی، اردو، برای کسانی که اهل آن زبان هستند. بیان باشد فرق نمی کند در زبان عربی آن بیان از بیان کتاب و سنت باشد یا از بیانی که به محاورات بین خود مردم صورت می گیرد. این قلمرو فهم عرف است. و نکته دیگر که در اینجا مورد توجه قرار بگیرد این است که در قلمرو الفاظ و بافت سخن هنری و پیچیده و کنایی نباشد. تعابیر استعاره ای و کنایه ای اگر به عرف عرضه بشود عرف اظهار نظر ممکن است بکند ولی اعتبار ندارد. نکته دیگر که بیانی که متعارف و متداول بین عامه مردم باشد. تعابیر اگر بلاغی و کنایی و شاعرانه بود معنایش را کسی از عرف نمی پرسد. نکته سوم از سوی شرع تعیین معنا نشده باشد. اگر شرع دخالت کرده باشد دیگر قلمرو عرف تمام شد، شرع مقدم بر عرف است. شرع به معنای لفظ اظهار نظر نکرده باشد. جاهایی که شرع اظهار نظر می کند دیگر از عرف سوال و پرسش معنا ندارد، نظر عرف اعتبار ندارد. مثلاً آب کثیر یک مفهومی است می شود از عرف سوال کنیم که آب کثیر چیه که منفعل نمی شود، نمی شود، قلمرو عرف نیست. چون شرع دخالت کرده و مشخص کرده آب کثیر «ما بلغ حدّ الکرّ» معین کرده است. لذا اگر از اندازه کر به اندازه یک ظرف کوچک کمتر بکنیم عنوان صدق نمی کند. چون تحدید شرعی است. شرع که تحدید بکند جایی برای اظهار نظر برای عرف نیست. اگر مثلاً اظهار نظر نمی کرد کرّی یک ظرف یا یک کاسه آب به آن اضافه بشود یا یک کاسه آب از آن گرفته بشود عرف می گوید فرق نمی کند آب کثیر است. ولی این اجازه را ندارد. چون شرع تشخیص داده است آب کثیر به قدر کرّ است. لذا در جایی که شرع تشخیص داده قلمرو عرف نیست. اما جایی که شرع تشخیص نداده باشد به عرف مراجعه می شود و نظر عرف متّبع است. مثلاً کلمه حریم ملک، حریم ملک شرع معین نکرده است از عرف استفاده می کنیم، فهم عرف از حریم چیست. عرف می گوید حداقل صاحب ملک بتواند وسائل و ابزارش را در کنار آن ملک بگذارد و رفت و آمد کند و نقل و انتقال هم جا داشته باشد. اما جایی که باز عرف تعیین نکرده باشد که در فقه مثال داریم مثل نفقه، شهید ثانی قدس الله نفسه الزکیه درباره نفقه می فرماید: مقدار نفقه واجب باید از سوی عرف طبق نظر عرف انجام شود، «و هو المتّبع فیما لا یقدّره الشرع» (1) دو تا نکته می گوید هم مثال می زند و هم قلمرو عرف را شرح می دهد. مثال نفقه و قلمرو هم جایی که شرع تقدیر نکرده، نفقه را شرع معین نکرده.

۱- مسالک الافهام، شهید ثانی، ج ۸، ص ۴۵۵.

سوال: آنجایی که شرع تعیین کرده مثل آب کرّ بعضی ها می گویند سه وجب یا سه وجب و نیم

پاسخ: این مسئله مسئله صغروی است به اصطلاح بحث و مشاجره داخلی است. فرض ما این است که حدّش از سوی شرع تعیین شده است، کرّ محدّد به حدّ خاص است اما بین صاحب نظران چون روایات و تعبیرات متعدد است بحث و مشاجره صورت می گیرد باز هم مقدماتی است و دیگر به عرف مراجعه نمی شود. بروند تا آنجایی که حد شرعی را مشخص کنند، آن مسیر رسیدن به حد شرعی آن مشکلاتی مسیری رسیدن به رأی قطعی شرع است، انجا جا برای عرف نیست.

سوال:

پاسخ: درباره تعدد عرف یک مطلبی است و اختلاف نظر عرف مطلب دیگر. تعدد عرف اشکال ندارد، عرف های متعدد است همان طور که استادنا العلامه شیخ صدرا فرمود، تمام شرائط را دارد و حوزه آن جداست. عرف دیگر تمام شرائطش را دارد حوزه و منطقه آن جداست. به این می گوییم تعدد عرف، تعدد عرف اشکال ندارد. اگر آمدید در شهر مثلا نفقه یک چیز بود و در منطقه مازندران برنج کاران اند نفقه یک چیز بود و در منطقه ای که از برنج خبری نیست عرف نفقه چیز دیگری است. همان عرف منطقه طبق آن خصوصیاتی که گفتیم عرف داشته باشد متبع است.

سوال: اگر غیر عقلائی باشد

پاسخ: نظر عرف غیر عقلائی نیست، منظور این است که در ضمن خود عرف آن عقلانیت مردمی مطرح است، عرف در حقیقت مردم اند و غیر عقلائی یک شرط ضمنی درباره اظهار نظر عرف است. اما تغییر عرف و اختلاف عرف، اختلاف عرف اگر آمد اختلاف نظر عرف معتمد دیگر نیست. مثلاً در یک زمان زمانی بود که عرف این بود که مهمان ها را به منزل خودتان دعوت کنید غذا خودتان درست کنید الان رسم این است که باید هتل ببرید بگویند این عرف است، این دیگر از منطقه بیرون شد. و مضافا بر این که اینها عرف نیست رسوم است، عادات و رسوم است. عادات و رسوم غیر از عرف است. بنابراین عادات و رسوم اعتبار ندارد نه اعتبار شرعی و نه عقلائی. مثلا بروید هتل چه لامپ هایی باید روشن کنند و چه گلدان هایی کلّی تجملات اینها عادات و رسوم است و اینها عقلائی هم نیست و اعتبار هم اصلا ندارد نه شرعاً نه عقلاً نه عقلاییا.

ص: ۳۴۰

ارتباط بین نظر عرف و ظهور عرفی

اعتبار نظر عرف را گفتیم اما ظهور عرفی چیست؟ ظهور عرفی یک عنوانی است مرکّب از دو عنصر: ۱. تحقق ظهور برای لفظ، ۲. حجیت ظهور به عنوان یک اصل یعنی اصاله الظهور. جان مایه اصاله الظهور ظهور عرفی است و ساختار و شکل گرفتن ظهور عرفی به این صورت است که ارتباط ظهور عرفی با تبادر و انصراف، گاهی اشتباه می شود فکر می کنند که انصراف همان ظهور است، گاهی اطلاق می شود می گویند ظهور انصراف دارد، سرّش را می گویم که چرا با هم اطلاق می شود، ظهور انصراف دارد. تحقیق این است که تبادر و انصراف طریق واصل به ظهور است، سبب تحقق ظهور است. از طریق استعمالات و مراجعه به محاورات تبادر و انصراف را که به دست آوردیم این تبادر و انصراف سبب واصل به ظهور است. تبادر و انصراف که محقق شد ظهور محقق می شود.

ترتب و سبب و مسببی بین تبادر و انصراف و ظهور عرفی

لذا انصراف را با ظهور که با هم بکار می بریم انصراف از ظهور منفک نیست، ظهور از انصراف منفک نیست منتها ترتب است مثل ترتب علت و معلول ترتب ترتب سبب و مسبب است که از هم جدا نیست. لذا این مطلب را هم فقهاء اعلام می کنند، در کلمات فقهاء آمده است مراجعه به عرف. مراجعه به عرف مراجعه به استعمالات است و مراجعه به استعمالات عملیات تبادر و انصراف است. تبادر و انصراف می شود سبب واصل به ظهور وانگهی ظهور که محقق شد بعد از این می گوییم ظهور عرفی داریم. پس از تحقق ظهور حجیت ظهور عقلائی است. براساس بنای عقلاء ظهور اعتبار دارد و می شود حجیت ظهور یا اصاله الظهور یا ظهور عرفی که مطلب کاملا روشن شد.

ص: ۳۴۱

سوال:

پاسخ: منظور از عرفی که مطلق بحث می کنیم عرف عامه مردم است. منظور از عرف مردم آشنا به زبان واحد و آن قسمتی که می گویید کار می رود مصطلحات تخصصی دارد آن عرف خاص است، آن هم برای خودشان مرجعیت خاصی دارد که در اقسام عرف گفتیم.

سوال:

پاسخ: عرف یعنی نظر مردمی به عنوان نظر مردمی عامه مردم نسبت به معانی الفاظی که آن الفاظ هم مال خود آن همان مردم باشد.

اشکال و جواب

اشکال این است که محققین آنهایی که اظهار نظر می کنند درباره عرف می گویند عرف این است یا اظهار نظر می کنند می گویند ظهور عرفی دارد، فهم عرف را و ظهور عرف را اعلام می کنند، باید بگوییم که این اعلام در صورتی اعتبار دارد که فهم جزم باشد به صورت جزم باشد، اختلافی نباشد. و اگر به صورت جزم نبود از اساس اعتبار ندارد. لذا به صورت جزم نیست که گاهی می بینیم دو تا عرف متقابل و متاسفانه گاهی دو تا ظهور متقابل ادعاء می شود. شاید موارد متعددی باشد که تتبع بکنیم ظهور متقابل ادعاء می شود. ریشه آن این است که راه دقیق به دست آوردن نظر عرف تتبع و استقراء است و این تتبع و استقراء به طور کامل صورت نمی گیرد. احیاناً آنها که خلاف نمی گویند برداشت شخصی خودشان است، این است که می گویید اجتهاد برای خود فرد متبع است برای دیگران قابل اتباع نیست یکی از موارد همین مشکل ظهور و فهم عرف است. بنابراین آن ظهور و آن فهم عرفی که برای فقیه یا محقق آمده برای خودش اعتبار دارد ولی برای کسی که بخواهد نظر آن فقیه را از این زاویه قبول کند که می گوید فقیه گفت ظهور عرفی دارد، این جزء مطالبی است که آدم سمعاً و طاعةً بپذیرد. چون راه دقیق به دست آوردن نظر عرف استقراء و تتبع میدانی است. البته می گویند اطلاعاتی دارند و آگاهی دارند فقیه آگاه به زمان است، آگاه به اصطلاح است، آگاه به استعمالات است، براساس آن آگاهی که داشته باشد نظر بدهند خوب است که ان شاء الله همین طور هم است ولی احیاناً برداشت شخصی و تلقی شخصی به کار می رود. لذا منتهی می شود به تعارض دو تا عرف و دو تا ظهور.

ص: ۳۴۲

حجیت خبر و موضوعات مورد بحث ۹۴/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت خبر و موضوعات مورد بحث

این بحث در اصول یعنی در مبانی استنباط بالاترین رتبه را دارد. و بحث بسیار مهمی است. به ترتیب در این بحث از اینجا شروع می کنیم: ۱. منظور از خبر، می دانیم که خبر اطلاقات متعددی دارد در ادبیات خبر در برابر مبتدا و در بلاغت خبر در برابر انشاء و در اصول منظور از خبر حکایت خاص یعنی نقل کلام معصوم، خبر متقوم به نقل کلام معصوم است. اگر مثلاً روایتی باشد مسلسل و مرتب و در ابتداء روایت کلام را منسوب به یکی از معصومین نکنند به این گونه نقل روایت صدق می کند این گونه روایت را در رجال می گویند روایت مقطوعه. که تا آن راوی که از اصحاب است برسد ولی آن صحابی خودش مطلب را بیان کند. معنعن تا ابن اذینه که از اصحاب است، بعد می گوید ابن اذینه قال نمی گوید که «عن ابا عبدالله»، روایت مقطوعه از اعتبار ساقط است چون صدق خبر نمی کند. خبر و روایت به یک معناست. لفظ مترادف است به اعتبار حمل قول معصوم روایت گفته می شود، فرق اعتباری است به اعتبار حکایت قول معصوم خبر گفته می شود. این معنای خبر در حجیت خبر.

سوال: فرق خبر با حدیث چیست؟

پاسخ: خبر در اصطلاح به حدیث هم اطلاق می شود ولیکن حدیث اعم از خبر است. حدیث در کلام غیر معصوم هم اطلاق دارد. حدیث علماء، حدیثی از استاد اما حدیث از فقیه و اما خبری که در اینجا است و در بحث حجیت خبر فقط نقل کلام معصوم است، هرچند اهل رجال گفته اند که حدیث و خبر و راوی در معنای واحدی است.

ص: ۳۴۳

اهمیت حجیت خبر

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله حجیت خبر از اهمّ مسائل اصول است. اهمیت حجیت خبر بیان نشده است دو منظوره است، اهمیت خود حجیت خبر و اهم بودن آن نسبت به کلّ مسائل اصول، اهمیت دو لایه دارد. سرّش را می فرماید برای اینکه احکام فقه که به وسعت زندگی انسان های تا بلندای ابدیت است و روز به روز رو به توسع است و نهایتی برایش مشخص نیست، این احکام قسمت محدود آن قطعی و منصوص به نص کتاب و نص سنت است. نص سنت یعنی نص متواتر، یکی از معانی سنت تواتر است. و اما ما بقی آن که در بدنه استدلال باقی می ماند می توانیم بگوییم که اجماعیات و عقلیات و ضروریات چیز قابل توجهی نیست. وانگهی این قلمرو واسع است و یک مستند و آن خبر واحد و یا روایت. پس اهمیت فوق العاده دارد. سرنوشت فهم و استنباط و عمل به فقه گره خورده است به بحث روایات و حجیت خبر. این است که سیدنا فرمودند اهمّ مسائل اصولی است. (۱)

نوعیت حجیت خبر

در این عنوان بحث از نوعیت این مسئله به میان می آید که بگوییم حجیت خبر از چه نوع مسئله است. مسئله فقهی است، مسئله اصولی است یا مسئله رجالی است. سیدنا الاستاد و همین طور محقق نائینی و محقق خراسانی و شیخ انصاری قدس الله انفسهم الزاکیات فرموده اند که حجیت خبر مسئله اصولیه است. مسئله اصولیه تعریف خاصی دارد، به عبارت ساده مسئله اصولی آن است که واسطه در استنباط حکم کلی فقهی قرار بگیرد. و این حجیت خبر قطعا واسطه در استنباط حکم کلی قرار می گیرد.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۱۷۰.

نکات مورد بحث

اینجا در این مرحله از بحث نکاتی مورد توجه قرار می گیرد که به این شرح است: نکته اول مسئله اصولیه بودن حجیت خبر از منظر شیخ انصاری: شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه رأی اش درباره موضوع علم اصول این است که موضوع علم اصول عبارت است از ادله اربعه. صاحب فصول، صاحب قوانین و شیخ انصاری می فرمایند: موضوع علم اصول ادله اربعه است. و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد می فرمایند: موضوع علم اصول قواعد خاصی است در جهت استنباط. با یک اندک تعابیری متفاوتی که متن را تغییر نمی دهد. متن معلوم شد. آنجا ادله اربعه و اینجا قواعد. شیخ انصاری بنابر اینکه موضوع علم اصول ادله اربعه باشد و بحث از مسائل علم اصول و بحث از احوال ادله باشد، خبر واحد را می گوید نقل کلام معصوم است که باید بررسی بشود که به توسط خبر کلام معصوم ثابت می شود یا نمی شود.

سه مطلب مورد بحث در سنت

و بعد می فرماید: سنت را که ما دارای سه شعبه می دانیم و در سنت سه مطلب بحث می شود، اصل صدور و اصل ظهور و اصل جهت. این قسمت مورد استشهاد است می فرماید: اصل صدور که بحث اصلی سنت است خبر واحد مربوط به این اصل می شود. بنابراین بحث از حجیت خبر، بحث از احوال موضوع علم اصول است. اما تحقیق این است که این شیوه بینش درباره مسائل علم یک شیوه فلسفی محض دقیق به ارث رسیده از فلاسفه است. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که شاگرد حاجی سبزواری است موقعی که از مشهد می رفت نجف، مدتی در سبزوار توقف داشت و فلسفه را با حاجی تهذیب و تجزیه کرد. ذوق فلسفی دارد. در اول کتاب کفایه الاصول می خوانید که می گوید: «موضوع کل علم هو ما یبحث عن عوارضه الذاتیه» این متن دقیقاً در کتاب اسفار آمده متن این است که می فرماید: «موضوع کل علم ما یبحث عن عوارضه الذاتیه» (1) آن اقسام عوارضی که حاجی مشکینی و شروع دیگر برایتان بیان می کنند در اسفار مسطّر و مضبوط است. بنابراین این تعریف فلسفی است، اصول عقلیات دارد ولی نه به آن معنا که یک نگرش خاص الخاص فلسفی حکومت است.

ص: ۳۴۵

۱- اسفار، ملاصدرا، ج۱، ص۳۲.

ساده سازی عوارض ذاتیه

در بحث اصول طبق مسلک مان از باب ساده سازی و بیان درست مطلب آن هم با سلک و شیوه اصول گفتیم که منظور از «ما یبحث فیه عن عوارضه الـذاتیه» در عبارت ساده این است که بگوییم مسائل علم آن است که بحث شود از اموری که مربوط به آن موضوع است. عوار ض ذاتی موضوع یعنی امور مربوط به موضوع. نیـاز به آن شـرح نـداریم. هر چیزی و هر مسـئله ای که ربط به استنباط داشته باشد مربوط به موضوع می شود و جزء مسائل است. اما بر مسلک محققین عصر اخیر سیدنا الاستاد که نه این تعریف را آنچنان تقید دارند و تعبد و نه موضوع را برای علم اصول قائلند می گویند کلام شیخ انصاری که ما باید حجیت خبر را با یک توجیه ویژه می توانیم مسـئله اصولی برشـماریم نیازی ندارد. چون صـحیح این است که علم الزاماً نیاز به موضوع نـدارد، وحدت علم را از کجا می فهمیم؟ می فرماید از زاویه وحدت غرض. اگر یک سلسـله مسائل وحدت در غرض داشـت کافی است.

نکته سوم تعریف علم

نکته سـوم دربـاره موضوع اصول که این موضوع علم اصول که ادله اربعه است در تعریف آمـده است قواعـد ممهّـده بنفسه یا «ممهّـده فی طریق الاسـتنباط» یـا «اذا ضـمّت صـغریاتها» به تعـبیر محقق نـائینی. آن نکته ای که می خواسـتم بگویـم این بود که تعریف عبـارت است از برقراری ارتبـاط بین موضوع و غرض. تعریف هر علم عبـارت است از برقرار ارتباط بین موضوع علم و غرض علم. بنابراین وقتی که سیـدنا می فرماید که قواعدی است که بنفسه در طریق استنباط است، طریق استنباط چیه؟ استنباط غرض است، موضوع می شود قواعـد. ایشان به موضوع علم اصول اتکاء و اعتماد می کنـد چون همان قواعد یعنی موضوع علم اصول. و ما برای اینکه توجیه برای کلام متین ایشان ارائه کنیم بگوییم که برای اصول تعریفی آورده است که متضمن موضوع است اما در آخر فرضـی می گویـد که اگر فرض کنیم موضوعی نباشد هم مشـکل به وجود نمی آید. این آخرین توجیهی که امکان دارد. اگر خواستید تعریف یک علم را ارائه بدهید برقراری ارتباط بین موضوع و غرض. مثلاً علم نحو چیست؟ «کلمه و الکلام من حیث الاعراب و البناء» ارتباط بین موضوع و غرض. در بلاغت بگوییـد موضوع بلاغت چیست؟ می گویید «بیان من حیث الادب و البلاغه» و الی آخر. هر کجا که برویم تعریف یعنی ارتباط بین موضوع و غرض که اینجا هم «قواعد الممهّده فی طریق استنباط الاحکام الکلّی الفرعی». این مطلب که گفته شد،

نکته چهارم ادله اربعه مبانی استنباط است

یک نکته دیگر هم قابل تذکر است و آن اینکه ادله اربعه که مبانی استنباط است قطعا شکی در آن نیست از ضروریات است و ماییم و ادله اربعه در استدلال و استنباط و استنباط و عملیه اجتهاد یعنی اعتماد به ادله و ادله یعنی ادله اربعه. الان محققین اخیر از محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد که ادله اربعه را از موضوع علم اصول خارج کردند و گفتند قواعد، علم اصول هم که علم استدلال است و ادله هم ادله اربعه است این تعریف با واقعیت تطبیق نمی کند. اگر این اشکال را بکنید جوابش این است که قواعد در حقیقت برخواسته از درون ادله اربعه است. همان ادله اربعه را که به طور ریز موضوع در نظر بگیریم می شود قواعد. قواعد به اصطلاح علامه حلی ادله، قواعد به معنای قواعد فقه نیست، قواعد یعنی ادله. منتها اسم ادله را با یک وصف آوردیم ممهّده یعنی تمامی آن ادله ای که ریزموضوع ادله اربعه است هستند موضوع علم اصول اند و در جهت استنباط احکام کاربرد دارد. نکته بعدی این تعریف که مسئله اصولیه شد باید بگوییم که در اینجا یک عنوان دیگری هم خودش را نشان می دهد

نکته پنجم بحث حجیت خبر از ابحاث درایه و رجال

با توجه به این نکته باید بحث را بررسی کنیم که به اشکال برنخوریم. از دید صاحب نظران به این نتیجه رسیدید که حجیت خبر از مسائل اصولیه است ولکن واقعیت امر این است که حجیت خبر بحث اصلی رجال و درایه است. نیاز به توضیح ندارد. عنوان رجال و درایه از بحث حجیت خبر متجلی است، حجیت خبر یعنی بحث رجال، حجیت رجال یعنی بحث درایه. اگر از راوی بحث کنید حجیت راوی و خصوصیت راوی می شود رجال و اگر از دلالت روایت بحث کنید و از ظهور و جهت صدور می شود درایه. این یک بحث رجالی و درایی است بلا شبهه و لا اشکال، پس ما این نکته را به چه صورت می توانیم توجیه کنیم که مسئله اصولیه است؟ در جواب این سوال می توانیم بگوییم که یک مسئله می تواند دارای جهاتی باشد و از هر جهتی می تواند مسئله برای یک علم باشد. مثلاً کلمه از جهت صرف و صیاغت و اعلال می تواند موضوع برای صرف باشد و همین کلمه از جهت اعراب و بناء می تواند موضوع برای نحو باشد. بنابراین حجیت خبر که دارای دو جلوه است: جلوه رجالی و درایی آن این بحث را مندرج می کند به بحث رجال و درایه و جنبه حجیت آن و در طریق استنباط حکم قرار گرفتن آن باعث می شود که این مسئله جزء مسائل اصولیه بشود. اما نکته آخری در این قسمت باقی ماند که مسئله اصولیه حجیت خبر که مسئله اصولیه است یا هر مسئله اصولیه دیگر نتیجه اش همان استنباط حکم فقهی است قاعده فقهی هم نتیجه اش حکم فقهی است. بنابراین ما از کجا می دانیم که این مسئله مسئله اصولیه است قاعده اصولیه است یا قاعده فقهی است؟

ص: ۳۴۷

نکته ششم فرق قاعده اصولیه و فقهیه

ما به قاعده اصولیه مسئله اصولیه هم اطلاق می کنیم و به قاعده اصولیه اصل از اصول استنباط هم اطلاق می کنیم. به قاعده فقهیه هم گاهی اصل اطلاق می کنیم. مثلاً قاعده صحت را می گوییم اصاله الصحه و قاعده حل را می گوییم اصاله الحل. اما اصطلاحی که خوب روشن باید بشود می گوییم قاعده و اصل، در اصول قاعده فقه و اصل عقلائی یا اصل عملی. قاعده اصولی عبارت است از قانون کلی معتبر به عنوان واسطه در استنباط حکم کلی، به تعبیر سیدنا الاستاد نقش اصل توسیط است و اما قاعده فقهی هم عبارت است از قانون کلی معتبر مثل کلی طبیعی قابل تطبیق بر مصادیق کثیر و نقش قاعده تطبیق است نه توسیط. مثلاً۔ اصاله الظهور که اصلی از اصول عقلاییه است واسطه در استنباط قرار می گیرد و اما اصاله الطهاره یک قانون کلی است که به مصادیق مشکوک الطهاره تطبیق می کند. آن یک خصوصیت آن این بود که قاعده فقهی برای مقلد و مجتهد قابل استفاده است و تطبیق است و قاعده اصولی نیاز به اجتهاد دارد و فرق نهایی این دو مسئله هم این است که قاعده فقهی نتیجه اش حکم جزئی فقهی است و قاعده اصولی استنباط حکم کلی.

نکته هفتم

درباره حجیت خبر نتیجه این شد که حجیت خبر از مسائل اصولیه است و شکی در آن نیست، در هر صورت می شود حجیت خبر از مسائل اصولیه چه اینکه بگوییم موضوع علم اصول قواعد است یا موضوع علم اصول ادله اربعه است، فرق نمی کند. جمع بین قائلین به ادله اربعه و قائلین به قواعد جمعش در یک نکته بود که قواعد را معنا کنید، قواعد می شود ادله، جمع بین هر دو شد. ادله اربعه یعنی ادله، ادله یعنی ادله اربعه. واقع ادله اربعه همین ادله است و واقع همین ادله همان ادله اربعه است. باطن قواعد ادله است. جمع بین این دو رأی به عمل آمد. در نتیجه حجیت خبر از مسائل اصولیه است. عنوان بعدی ادله اثبات اعتبار. در این باب براساس مسلک فقهاء ابتداء اقوال و آرا مطرح می شود و بعد هم گفته می شود که بین قدماء اعلام اجماع متقابل شده است نسبت به حجیت خبر، شرح آن فردا ان شاء الله.

ادله اعتبار حجیت خبر ۹۴/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله اعتبار حجیت خبر

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرمایدکه استدلال می شود برای اثبات اعتبار نسبت به خبر واحد بالادله الاربعه، کتاب و سنت و اجماع و عقل. محقق نائینی هم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استدلال می شود برای اعتبار خبر عادل به ادله اربعه. (۱) طبق سبک استدلالی اوّل باید اجماع را مطرح کنیم.

اولین دلیل اجماع و قائلین و اقسام آن

اوّلین دلیلی که اقامه می شود برای اعتبار حجیت خبر اجماع است. چنانکه شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الّذی اذهب الیه اعتبار خبر الواحد و یدلّ علیه اجماع الفرقه المحقه» (۲) ایشان اوّلین دلیلی که اقامه می کند برای اثبات اعتبار اجماع است. به ترتیب علامه حلی می فرماید: از ادله دال بر اعتبار حجیت خبر اجماع اصحاب است. و همین طور شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در این بحث به اجماع استناد می کند در رسائل که اجماع را با شش تقریر بیان می کند و بررسی می فرماید. همین طور محقق خراسانی از ادله اعتبار حجیت خبر اجماع را نقل می کند. و کذلک محقق نائینی اجماع را دلیل اعتبار حجیت خبر ذکر می کند. و سیدنا الاستاد هم اجماع را در جمع ادله دالّ بر اعتبار حجیت خبر آورده است. اما محقق نائینی و سیدنا الاستاد می فرماید: اجماعی که مورد استناد قرار می گیرد به دو قسم است: ۱. اجماع عملی، ۲. اجماع قولی. منظور از اجماع عملی به عنوان دلیل دال بر حجیت خبر این است که علماء و فقهاء در فتاوایشان به خبر واحد استناد می کنند. و منظور از اجماع قولی که معنایش معلوم است که فقهاء اظهار رأی کرده باشند نسبت به این مطلب که حجیت خبر مورد تایید است و خبر عادل اعتبار دارد. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در ضمن بیان ادله قائلین به حجیت خبر اجماع را که مطرح می کند، می فرماید اوّلین و بهترین تقریب برای اثبات اجماع این است که بگوییم تتبع در اقوال فقهاء از زمان صدوقین و زمان شیخان تا عصر حاضر می بینیم که این فقهاء و این علماء به اجماع استناد می کند. می فرماید: اگر کسی تتبع بکند بلا شبهه قطع حاصل می کند که فقهاء در عمل اتفاق دارند بر اعتبار خبر عادل. و بعد باید توجه کرد که این اجماع عملی دال بر حجیت خبر که تحققش شبهه ناپذیر است و تحقق این اجماع قطعی است. تحقیق این است که اجماع عملی به معنای عمل فقهاء در مرحله استدلال های فقهی بر استناد به خبر عادل بسیار واضح و روشن و در حد مسلم است این استناد تا آن حد است که می توانیم بگوییم از حد اجماع بالاتر است بلکه در حد تسالم است. و بررسی و به دست آوردن این واقعیت یک تتبع متخصصانه نیاز ندارد بلکه یک مرور و یک تتبع سطحی و یک تورّق کافی است، از مبسوط و سرائر و کافی و غنیه و وسیله تا تذکره و مدارک تا معتبر تا جواهر تمامی این کتب متضمن استدلال های فقهی است و آن استدلال های فقهی در حقیقت استنادها به خبر عادل و خبر معتبر است. این اجماع به هیچ وجه قابل خدشه و انکار نیست. تحققش جزء مسلمات است. ان شاء الله یادآور می شویم کسانی که اشکال می کنند در تحقق این اجماع اشکال نمی کنند اشکال از زاویه دیگر در نظر می گیرند. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل بر حجیت خبر اجماع فرقه محقه من تحقیق کردم، جستجو کردم دیدم که اصحاب یا دریافتم اصحاب در عمل به خبر عادل استناد می کنند و این اجماع هیچ شبهه ای در تحقق آن وجود ندارد و

اعتبارش را هم در بحث های قبلی گفتیم که اجماع با این وضعیت و این واقعیت قطعا از اعتبار برخوردار است یا براساس قانون احتمالات یا براساس اعتبار رأی اهل خبره قطعاً کشف می کند که در این رابطه قول معصوم یا دلیل معتبری در کار است. بنابراین اجماع عملی جایی برای شبهه و اشکال باقی نمی گذارد.

ص: ۳۴۹

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۰۳.
۲- العده، شیخ طوسی، ص۱۲۸.

دو نکته تحقیقی

اما دو تا نکته تحقیقی که هر دو در حقیقت منتهی می شود به اشکال فرعی. تعرض کنیم تا این اجماع کامل بشود و از شبهه و اشکال دربیاید. نکته اول گفته می شود که سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه اجماع بر خلاف اجماع شیخ طوسی اعلام داشته است، فرموده است که خبر واحد حجیت ندارد بالاجماع، و حتی گفته شده است که ایشان در کتاب ذریعه بحث حجیت خبر این بحث اجماع می فرماید: اجماع اگر مورد استناد قرار بگیرد شبیه قیاس می شود. همان طور که به قیاس می خواهید اعتماد کنید به این مطلب هم اعتماد کنید. منظور حجیت خبر، اگر به حجیت خبر اعتماد کنید باید به قیاس اعتماد کنید که هر دو ضعیف اند و هر دو در حد یک احتمالند و از این رو اجماع داریم بر بطلان قیاس و اجماع اعلام می کنیم بر بطلان حجیت خبر. این قولی است که گفته شده است. ما در حل این مشکل چه کاری باید بکنیم تا بتوانیم آن هم مشکلی که بین سید و شیخ باشد آن هم اجماعی نسبت به یک محور. محققین و صاحب نظران اصول به این نتیجه رسیده اند که این اختلاف با این شدت نباید واقعیت داشته باشد. باید برویم دقیق بشویم مدلول و متعلق اجماع را دقیق بررسی کنیم. در بررسی ها توجیهات زیادی گفته شده است با مقدمات و موخرات، یکی از مقدمات و موخرات این است که عده سبک ذریعه را دنبال می کند، نمی شود ما بگوییم در عده چنین اجماعی بر خلاف اجماعی که در ذریعه است. به این کتاب که مراجعه کنید سبک و ساختار با هم است، گاهی جملاتی که در ذریعه است در عده دیده می شود. لذا بعضی از محققین گفته اند که شیخ طوسی قطعا برد سی مرتضی انکار و رد نمی کند. و رابطه این دو علم دهر که شاگردی و استادی است قرب زمانی اجازه نمی دهد که دو اجماع متقابل در یک عصر بین این دو علم تاریخ صورت بگیرد. بنابراین چنین اختلافی آن هم در صورتی که می گوید اجماع فرقه محقه کل طائفه اجماع دارند. می شود مگر که ا جماع فرقه محققه بر اعتبار باشد و سید در کنارش بگوید اجماع بر عدم اعتبار است. شیخ طوسی این اشکال را یادآور می شود و جوابش را می دهد می فرماید: اگر اشکال کنید که اعلام اجماع محقه ولیکن شیوخ شما قائلند که خبر واحد حجیت ندارد. منظور از شیوخ شیخ العلم یعنی استاد منظور از شیوخ یعنی خود سید مرتضی. اگر اشکال بکنید که این اجماع با آن رأی ای که سید اعلام می کند که می گوید ادله ای که دارید نسبت به حجیت خبر تمام نیست. دقیقاً یک یک ادله را نقد می کند از آیات و روایات و اجماع. اگر این اشکال را بکنید جواب این است که سید در مقام مخاصمه با علماء ابنای عامه بوده است. عصر سید عصر مناظره بود بین مذاهب، پرچمدار مذهب اهل بیت در بغداد سید بود و از آن طرف اقطاب ابناء عامه بودند که رسمیت مذهب شیعه به خاطر مالیات به ثبت نرسید. سید مبلغ کافی نیست چهار مذهب ثبت نشد سید مبلغ را کم داشت مذهب شیعه در بغداد یعنی در جهان آن روز که

بغداد عاصمه السفاح منتها عراقی ها عاصمه العلم هم می گویند عاصمه التدین هم می گویند منتها تاریخ عاصمه السّفاح هم می گوید. و مرکز خلفاء بود و مهد علم و بحث و اینها هم بود. زمان شیخ طوسی و ابی العلای معری و امثال یک وضعیت خاصی بود. شیخ می فرماید: سید ادله ابناء عامه در جهت اثبات حجیت خبر آن هم خبر ضعیف و واحد و آن هم خبری که مدلولش مخالف اعتقاد سید بود در آن مقام بود که تمامی مدارک اعتبار حجیت خبر را نقد کرد و ردّ کرد تا منتهی نشود روایتی که خبر واحد است راوی ش امام نیست و محتوایش مخالف معتقدات شیعه است به اثبات برسید. در مقام مخاصمه بود نه در مقام بیان حجیت خبر عادل. یک مویدی از کلام سید هم اضافه کنید، سید در همان کتاب ذریعه می فرمایدکه اعتبار حجیت خبر دلیل نقلی ندارد دلیل نقلی بر حجیت خبر تمام نیست. اما از جهت دلیل عقلی قابل اثبات است. اگر بخواهیم این بیان را توجیه کنیم با بیان محققین معاصر تطبیق می کند که در رسائل هم خوانده اید. ادله نقلیه یکی یکی نقد می شود در آخر سیره عقلاء باقی می ماند که دلیل عقلی مسامحه به دلیل عقلائی هم بکار می رود. نکته دوم خود سید بعد از که این مطلب را می فرماید این جمله را دارد «ذهب الفقهاء و اکثر المتکلمین الی اعتبار و حجیه الخبر الواحد» این بیان ظهور دارد بر اینکه سید می فرماید: حجیت خبر مورد اجماع فقهاء است، «ذهب الفقهاء» ظاهرش این است که کلّهم، به قرینه ای که اکثر المتکلمین. بنابراین با این تحقیقی که تا اینجا به عمل آمد آن شبهه اصلی که بین نظر سید و شیخ اعلام می شد مرتفع شد. مضافا بر آن شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در ضمن بحث اجماع یک مطلبی را توجیهی بیان می کند که بین این دو نظر مخالفتی نباشد.

وجه جمع شیخ انصاری

شیخ انصاری می فرماید درباره اختلاف نظری که بین اعاظم گفته می شود که یک رأی یعنی سید با پشتوانه اجماع بر این است که خبر واحد اعتبار ندارد و رأی دیگر از شیخ طائفه با پشتوانه بر این است که خبر واحد حجیت دارد. می فرماید: در این رابطه باید بگوییم که منظور از رأی ای که می گویند خبر واحد اعتبار ندارد اعلام می دارد که خبری که معلوم الصدور باشد اعتبار دارد اما منظور از علم در بیان سید اعم از علم وجدانی و علم تعبدی است که اطمینان باشد. سید گویا اطمینان را علم می داند که به آن گفته می شود علمی یا علم تنزیلی یا علم تعبدی. می گوییم سید که می فرماید خبر واحد اگر مفید علم نباشد اعتبار ندارد می گوییم درست است مفید علم یعنی وثوق و اطمینان. و شیخ و من تبع که می فرماید خبر واحد حجیت دارد آن خبر عدل امامی موثقی که خود آن خبر در واقع اثر وضعی اش وثوق و اطمینان است. اطمینان اور است. بنابراین آنکه می گوید اعتبار ندارد هر دو رأی می گوید اعتبار ندارد خبری که موثق نباشد. و آنکه می گوید باید اعتبار داشته باشد خبر موجب علم همان علم موثق هر دو رأی بر آنند که اعتبار دارد. این می فرماید بهترین جمع بین این دو رأی متقابل اعلام می شود.

سوال:

پاسخ: هر دو اجماع یک اجماعی که می گوید حجیت ندارد خبر واحد می گوید خبری که ثقه نباشد و خبری که مورد وثوق نباشد. آن اجماع که این حرف را می زند اجماع دومی که می گوید خبر عادل اعتبار دارد می گوید مورد این اجماع خبر ثقه ای که قابل اعتماد و دارای شرائط اعتبار است و موجب وثوق می شود. مدلول هر دو اجماع با هم تضاد ندارد. اجماع نافی نفی می کند حجیت خبر غیر موثق و اجماع مثبت ثابت می کند اعتبار خبر موثق را. این بهترین وجه جمعی است که گفته شد.

ص: ۳۵۱

دو اصطلاح خبر واحد به تعبیر محقق نائینی

محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: خبر دو اصـطلاح دارد، این دو اصـطلاحش را که در نظر بگیریم اختلافی که گفته می شود بین رأی سـید و شـیخ نسـبت به حجیت خبر است مرتفع می شود. حقیقت این است می فرماید: خبر واحد دارای دو تا اصـطلاح است. یکٔ اصـطلاحی که خبر واحـد در برابر خبر متواتر به کار می رود که این خبر واحـد می تواند خبر موثق باشد. و این خبر موثق مورد آن اجماعی است که می گوید خبر واحد اعتبار دارد. اصطلاح دوّم عبارت است از اصطلاحی می گویند خبر واحد در برابر خبر موثق، خبر صـحیح است موثق است ضـعیف است. اصـطلاح دوم خبر واحد درباره خبر ضـعیف بکار می رود. بنابراین اجماعی که می گویـد خبر واحـد اعتبار نـدارد جهتش خبر واحد ضـعیف است و اجماعی که می گوید خبر واحـد اعتبار دارد جهتش خبر واحد موثق است. پس بین این دو اجماع تضادی و جود ندارد برای اینکه محل متعدد است، محل یکی خبر ضـعیف و محل دیگر خبر موثق. چون وحـدت محل در این تضاد ابتـدائی در کار نیست بنابراین تضادی وجود نـدارد. در نهـایت آنچه که گفته می شود اجمـاع عملی قابـل انکـار نیست در مورد حجیت خبر و اعتبار این اجماع هم به هیچ وجه قابل انکار نیست. چون این اجماع در حد تسالم است، رد تسالم رد ضـرورت است و رد بر ضرورت های مذهب می شود که امکان نـدارد لـذا گفته می شود که با یکٔ نگاه نسـبتاً مختصـری در بحث حجیت خبر یکٔ محقق به این نتیجه می رسد که حجیت از مسـلمات است و جایی برای بحث وجود ندارد. حجیتش پیش فقهاء از قدماء تا متاخرین و تا متاخر المتاخرین در هر سه طبقه اعتبـار ثبت و مضـبوط است. لـذا مـا در جهت اثبات حجیت خبر به همین تتبعی که شـیخ انصاری فرمودنـد که اکتفاء کنیم برای ما کافی است که به این نتیجه برسیم.

ص: ۳۵۲

جمع بندی بحث

بنابراین اجماع عملی فقهاء من القدماء الی المتاخرین با تتبع در حد تورّق به این نتیجه می رسید که کلّ فقهاء در استدلالات شان به خبر عادل معتبر و واحد اعتماد می کنند و این کافی است برای اثبات حجیت خبر و نیاز بر دلیل دیگر در واقع نداریم. اما چون مسلک اصول مسلک استدلال و تعرض بر ادله است لذا ما به ادله دیگر هم باید استناد بکنیم که استناد ما به آن ادله دیگر هرچند در این مرحله ما نیاز نداریم ولی ضمن تعرض استدلال شیوه و عملیات استدلال و استنباط را آموختن است. تا اینجا به این نتیجه رسیدیم اجماع عملی قطعی است و بلا شبهه. یک اشکالی را سیدنا الاستاد مطرح می فرماید که ان شاء الله برای جلسه آینده.

تحقیق تکمیلی استدلال به اجماع نسبت به حجیت خبر ۹۴/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی استدلال به اجماع نسبت به حجیت خبر

گفته شد که اجماع به طور کلی دو قسم است: اجماع قولی و اجماع عملی.

شش تقریر اجماع

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل همین عنوان استدلال به اجماع می فرماید: اجماع دارای شش تقریر است که عناوین این شش تا تقریر از این قرار است: ۱. تقریر اجماع قولی بین همه فقهاء به استثناء سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه. ۲. تقریر اجماع همه فقهاء حتی سید علم الهدی. ۳. سیره همه مسلمان ها نسبت به اعتماد به خبر واحد ثقه، ۴. اعتماد عقلاء به خبر واحد ثقه. ۵. تقریر علامه حلی عمل اصحاب به خبر واحد. ۶. تقریر امامیه بر اعتماد به اخبار آحادی که در کتب معتبره آمده است. در واقع همه این شش تقریر برمی گردد به دو نوع قولی و عملی. کلّ این اقسام از این دو صورت بیرون نیست قولی یا عملی.

ص: ۳۵۳

کلام شیخ انصاری

شیخ انصاری نسبت به اجماعی که شیخ طائفه اعلام فرمودند که «یدل علی ذلک اجماع الفرقه المحقّه» نسبت به آن اجماع تحقیق و توضیح مفصلی دارد در نهایت امر می فرماید: اگر تمامی شواهد و مدارک و استنادات را جمع کنیم به این نتیجه می رسیم که آنچه را که شیخ طائفه گفته است یقینا صدق است و حق است که فرمود اجماع طائفه نسبت به حجیت خبر واحد وجود دارد. و اما در نهایت بحث اجماع آنگاه که اجماع عملی را بحث و بررسی می کند می فرماید اجماع عملی که جان مایه آن فعل و عمل است فعل و عمل صریح نیست اجمال دارد ظهوری دیده نمی شود که این اتفاق برخواسته از چه چیز باشد. احتمالات متعددی در نظر گرفته می شود که یکی از آن احتمالات این است که این اتفاق برخواسته از این باشد که خبر

واحد مقطوع الصّدور است به وسیله قرائن. پس از که مقطوع الصدور بود مورد استناد می شود و بعضی از احتمالات این است که بعضی از صاحب نظران به مطلق ظن در صورت عدم وجود علم اعتماد کنند و خبر واحد مفید ظن است. و همین طور چون که جهت معلوم نیست ما نمی توانیم از عمل اصحاب به این نتیجه برسیم که خبر واحد اعتبار دارد براساس دلیل معتبر شرعی. کشف از یک دلیل معتبر خاص در کار نیست. لذا ما نمی توانیم در این مرحله از کار از مجمعین تبعیت کنیم، دلیلی بر لزوم تبعیت نداریم.

کلام محقق خراسانی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که با یک دقت و هنر اصولی خاص بحث را هم خلاصه و هم جوهرگیری می کند، می فرماید: اجماعی که مورد استناد قرار گرفته است یا گفته می شود این اجماع به دو قسم است: ۱. اجماع قولی، ۲. اجماع عملی. اجماع قولی به این صورت که اعلام بشود از تتبع در اقوال فقهاء یک محقق که استفراغ وسع دارد به این نتیجه می رسد که اقوال فقهاء همه بر این اند که خبر واحد ثقه اعتبار دارد. می فرماید: اگر اجماع قولی به این صورت و به این شکل ادعاء شود خالی از اشکال نیست. برای اینکه این اقوال هرچند بتوانند در اثر تتبع متفق بنمایند اما این اقوال متشتت و مختلف در حقیقت مختلف المآخذ است از مدارک مختلفی برمی خیزد و خاستگاه این اجماع قولی یک دلیل خاص و یک امر محسوسی نیست. این مطلب همان مطلبی است که شیخ انصاری فرمودند. بنابراین با این اجماع قولی که گفته شد اعتماد مشکل خواهد بود. اما اجماع عملی، به این عنوان که سیره متشرعه بر این است که به خبر واحد ثقه اعتماد می کنند. می فرماید: که این سیره متشرعه را که در وادی تجزیه و تحلیل ببریم در حقیقت همان سیره عقلاء است مطلب درست است ولی اجماع نیست می شود سیره عقلاء. وجه بعدی در می اید که عبارت است از سیره عقلاء. در نتیجه تا اینجا با بیان این دو بزرگوار اجماع به معنای یک اجماع محقق به نتیجه نرسید. محقق خراسانی یک تبصره دارد که در مرحله تحقیق به آن اشاره می کنیم.

کلام محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تقریر اجماع به چند صورت است: صورت اوّل اجماعی که قولی باشد و حتی رأی سید مرتضی را هم شامل بشود. تقریر دوم اجماع قولی که منهای رأی سید مرتضی باشد. تقریر سوم اجماع عملی علمای اسلام، چهار اجماع اجماع عملی متشرعه. بیان محقق خراسانی هم در حقیقت دو قسم از اجماع را اعلام می کند اجماع قولی و اجماع عملی. با یک مقدار تغییر و توضیحی در سبک بیان ایشان مشابه بیان محقق خراسانی است که می فرماید اجماع قولی که گفتیم با آن دو تفسیر ممکن است صورت ظاهری درستی داشته باشد ولیکن تقییدی است. منظور از تقییدی در اصطلاح ایشان این است که بعضی از مجمعین خبر واحد ثقه را معتبر می دانند با قید حصول وثوق، بعضی ها خبر واحد ثقه را معتبر می دانند با قید اینکه سیره عقلاء پشتوانه اش است. بنابراین چون تقییدی است کشف نمی کند از یک دلیل معتبری دال بر حجیت خبر واحد. اما اجماع عملی که عبارت است از عمل اصحاب نسبت به حجیت خبر هرچند این مطلب قابل انکار نیست و درست است اصحاب عمل می کنند به خبر واحد ثقه اما می بینیم این عمل اصحاب به طور عمده مدرک و مأخذش سیره عقلاء است. اصحاب بما هو اصحاب به خبر اعتماد نمی کنند بلکه بما هم عقلاء. بنابراین از اجماع به عنوان اجماع و عنوان مستقل دلیلی بر اعتبار حجیت خبر نیست. (۱)

کلام سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره اجماع همان تقاریری را که محقق نائینی فرمودند دارند یک تقریر اضافه می کنند، تقریر اول اجماع منقول وانگهی همان چهار تا تقریر دیگر که عبارت بود از اجماع قولی منهای سید و اجماع قولی همراه با سید و اجماع عملی تحت عنوان سیره کل علماء و اجماع عملی تحت عنوان سیره متشرعه. بعد از که این مطلب را می فرماید در جمع بندی و بررسی می فرماید هیچ یکی از این وجوه قابل التزام نیست. آنچه که از بیان ایشان به طور اصلی و کلیدی استفاده می شود دو تا نکته است در نقد و بررسی. نکته اول این است که اجماع شیخ طوسی که گویا اجماع قولی باشد اجماع منقول است و اجماع منقول کاری را از پیش نمی برد. و اما اجماعات دیگر اقسام دیگری که گفته شد در کلّ اجماع عملی است و اجماع عملی تحت عنوان اجماع علماء نیست اجماع فقهاء نیست بلکه یک توافق عملی بین عقلاء است که در حقیقت می شود سیره عقلاء و ما هم می گوییم بهترین دلیل و کامل ترین دلیل برای حجیت خبر واحد سیره عقلاء است. (۲) اقوال را گفتیم.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۱۱۴.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، ص ۲۲۷.

تحقیق و بررسی

در مرحله تحقیق نکته اوّلی را که توجه می کنید کلام متین و با ارزش شیخ طائفه است که اعلام می دارد «یدلنا علی ذلک الاجماع» بعد می فرماید: «اجماع الفرقه المحقه»، بعد از که ایشان «یدلّنا» گفت، اجماع فرقه محقه گفت ایشان اجماع منقول نمی فرماید بالوجدان اجماع محصل بلکه اجماع محقق اعلام می کند. و دو دلیلی را که شیخ طائفه در ادامه اجماع هرچند به عنوان دلیل دوم و سوم عنوان می کنیم مکمل اجماع است، می فرماید که شاهد بر اجماع این است که می بینیم فقهائی که اختلاف نظر دارند در فتاوایشان برمی گردد به اختلاف در روایات. روایات مختلف در دسترس و متناول ید فقهاء و مورد اعتماد فقهاء است که با اختلافی که در روایات کم و بیش دیده می شود اختلاف نظر هم پدید می آید، شاهد بر این مدعاست که روایاتی که در شکل آحاد هستند خبر واحد، مورد اعتماد فقهاء است. و شاهد دیگر این است که اعاظم، اصحاب، محدثین عظیم الشأن درباره اخبار آحاد خبر واحد را بررسی می کنند و توثیق و تضعیف می کنند. بحث مفصلی درباره خبر واحد، توثیق و تضعیف و تایید و رد، صحیح و موثق و مقبول، و مرسل و مسند تمامی این بحث ها به طور عمده متعلق است به خبر واحد آن هم عند المحدثین القدماء. شاهد دیگری است بر اینکه اجماع محقق است و از این همین رو شیخ انصاری فرمود که اگر به کل قرائن از جمله مراجعه به روات، راویان قطعاً از اصحاب و تابعین اند اینها دأب شان این بود که خبری را که از فرد می شنیدند می گرفتند از فرد، خبر واحد بود. سلسله در گرو اعتماد به خبر واحد است. پس اجماع محقق است و اصحاب حدیث و روات اصلاً کارشان اعتماد به خبر واحد بوده است، دأب شان و نقل شان نقل خبر واحد یعنی یک دلالت تضمنی اش اعتماد به خبر واحد است. و اما آنچه را که سیدنا الاستاد فرمودند عرض می شود که اشکال دومی که گفته شد که این اجماع نیست سیره است، عرض می شود اوّلاً اجماع است برای اینکه اختصاص دارد به فقهاء، فقهاء نسبت به روایات کار دارند و ارتباط ویژه دارند اینجا ارتباطی به عقلاء ندارند، عقلاء با روایات کار نداریم. و ثانیا بر فرضی که سیره عقلاء هم کمک کند مثبتین یا ادله اثباتی که تراکم کند که مانعی ندارد. این نکته را رعایت کنید که فرق بین اجماع عملی و سیره عقلاء. اجماع عملی شکلش سیره است، اجماع عملی یعنی سیره اما از لحاظ مورد فرق می کند. اگر از لحاظ مورد و اهل سیره فرق می کند اما ساختار درست است که در دید ابتدائی بگوییم اجماع عملی سیره عقلاء است مانعی ندارد اما به تعبیر دیگر من حیث المبدأ و المنتهی فرق می کند. من حیث المبدأ یا منشأ اهل سیره عقلاء عقلاء هستند اهل اجماع عملی فقهاء هستند. من حیث المنتهی مورد سیره عقلاء به طور عمده معاملات و امور عقلائیه هستند که در ارتباط با معیشت نوع انسان دارد. و اما من حیث المنتهی اجماع عملی اختصاص دارد به مسائل فقهی و روایی. این مبدأ و منتهی فرقی است بسیار واضح بین سیره و اجماع عملی. ثالثاً محقق خراسانی در ضمن اشکال به اجماع می گوید: «نعم لو کان التواطو بالنسبه الی اصل الحجیه له وجه» استادنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه این مطلب را واضح بیان می کند، می فرماید:در این صورت می توانیم بگوییم که اجماعی در کار است. اجماع نسبت به اصل حجیت خبر محقق است اما اختلاف در کیفیت حجیت خبر است. آن اختلاف فرعی است، اختلاف در خصوصیات است، اختلاف ماهوی نیست. همه با هم در کلّ اتفاق قول دارند بر اینکه خبر واحد حجت است اما با چه خصوصیت و با چه وصف اینها بحث های جزئی و فرعی است که صدمه به اصل مطلب وارد نمی کند. تبیّن لنا که اجماع هم قولی اجماع شیخ طائفه و هم اجماع عملی به اعتراف محققین که تحقق این اجماع قابل انکار نیست اما می شود سیره، گفتیم که سیره هم نمی شود اجماع است. تبین لنا که یکی از ادله اعتبار حجیت خبر اجماع قولی و عملی است.

استدلال به ادله اربعه برای حجیت خبر ۹۴/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به ادله اربعه برای حجیت خبر

دلیل اوّل که اجماع بود بحث شد و نتیجه نهایی اعلام شد.

سوال:

پاسخ: اشکال اوّل که تنافی است، تنافی نیست استدلال شده است به ادله اربعه نمی گویم که من استدلال می کنم به ادله اربعه تا به اجماع اشکال کند که بگویید تنافی است. نکته دوم که سیره عقلاء را گفتیم، اولا سیره عقلاء با اجماع عملی فرق داشت من حیث المبدأ و من حیث المنتهی. اگر به خود مطلب دقت کردید تحلیل طوری بود که خودش می نماید این اجماع عملی است و این سیره عقلاء است مبدأً و منتهاً. در آخر گفتیم که به اجماع عملی که تمسک می شود اجماع عملی که همان اجماع فقهاء است خود فقهاء مبدأ فقهاء بود. اجماع عملی که خود فقهاء است آن اجماع عملی را سیره فقهاء هم گفتید عیب ندارد اما سیره فقهاء است نه سیره عقلاء. اما اجماع را ما در بحث اجماع گفتیم که در آن مقطع زمانی قدماء که ظرفیت برای تحقق اجماع است آنجا اجماع منقول نیست اجماع محقق است مخصوصا شیخ طوسی که احاطه دارد به آراء معاصرین و با فاصله کم معاصرین تقریبا آن اجماع طبیعتش اجماع محصل است نه اجماع محقق. ایشان تحت عنوان اجماع منقول اعلام نمی کنند «یدلّ علی ذلک فرقه المحقه» ظهور دارد بر اجماع فعلی. اصل در هر عنوان فعلیت است مگر که خلافش ثابت بشود. اینکه می گویند اجماع اصل بر این است که اگر وصف نیاورد یعنی اجماع فعلاً محقق است. حالا سیدنا الاستاد اجماع منقول را می فرماید که اعتبار ندارد شاید نظر شریف شان در توجیه رأی ایشان را وقت نکردیم، دأب ما این است که ردّ نمی کنیم و توجیه می کنیم، توجیه نظر ایشان را نرسیدیم که اجماع شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه که اجماع محصل است بلکه محقق است دو تا شاهد هم آوردیم در نهایت امر توجیه را نگفتیم که شاید نظر ایشان یک اجماعات منقولی هم در این باب گفته شده که اجماعات را در مسیر نقد که قرار بدهند نقد اوّل می خورد به اجماع منقول وانگهی اجماعات دیگر. شاید نظر شریف ایشان نسبت به یک اجماع منقولی است که فرض کنید گفته شده است. اجماع به نتیجه رسید و مطلب کامل شد.

ص: ۳۵۷

سوال:

پاسخ: حجیت خبر واحد ثقه مورد تسالم اصحاب است. ما از باب اینکه بحث اصول است بحث می کنیم و الا نیاز به بحث ندارد. بنابراین با این بحث اجماع که حجیت خبر با تتبع دقیق مورد تسالم اصحاب است. و نسبت به اصل حجیت هیچ اشکالی نیست نسبت به خصوصیت حجیت که خبر باید امامی باشد یا باید از مثلاً از اصحاب اجماع باشد یا خود مخبر عادل علاوه بر مخبر یکی از محدثین باشد یا فقط ثقه کافی است. توثیق باید توثیق خاص باشد یا توثیق عام هم کافی است، عمل اصحاب هم کافی است شهرت هم، اینها خصوصیات است این خصوصیات اصل حجیت را خراب نمی کند.

دلیل دوم نسبت به اثبات حجیت خبر آیات قرآن

دلیل دوم از ادله اربعه نسبت به اثبات حجیت خبر آیات قرآن، اوّلین آیه و مشهورترین آیه درباره حجیت خبر عبارت است از آیه نبأ. قال الله تعالی «إِن جَاءکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا» (۱) این آیه مورد استناد است در حجیت خبر از زمان شیخ طائفه تا عصر حاضر. محققی در حجیت خبر در بحث حجیت خبر پیدا نمی کنید که به این آیه تمسک نکرده باشد. این آیه بحث و تحقیق زیادی را به خود جلب کرده است که عمده ترین بحث ها درباره این آیه بحث های برخواسته از دقت فراتر از ظهور است. آیه یک ظهوری دارد ولی محققین اصول آنقدر موشکافی کرده اند مسئله را و نقد و بررسی که اگر این آیه نبأ با اقوال تبیین بشود یک رساله تحقیقی است. و شیخ انصاری هم درباره آیه نبأ انصافاً چیزی کم نگذاشته است، حدود ده صفحه بحث کرده است و مطلب را بسیار به دقت و تحقیق خاصی بیان فرموده است. و اما تقریر استدلال به آیه نبأ، گفته می شود که آنچه از مجموع آراء فقهاء به دست می آید یک توافق نظر در نهایت امر استخراج می شود و آن این است که همه به این آیه استناد می کنند در جهت اثبات حجیت خبر.

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

صاحب نظرانی که استدلال به آیه کرده اند

به عنوان نمونه شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه به آیه نبأ در جهت حجیت خبر استناد کرده است. می فرماید: برای حجیت خبر استدلال شده است به آیه نبأ (۱) و نقدی دارد که در آخر تعرض می کنیم. ۲. محقق حلی می فرماید: از ادله حجیت خبر واحد ثقه آیه نبأ است که به این آیه استناد می شود که تبین اختصاص دارد به خبر فاسق. اگر این قید را به عنوان یک قید اصلی در نظر نگیریم یعنی دارای مفهوم اخذ این قید در آیه لغو می شود پس باید مفهوم داشته باشد. مفهومش این است که اگر عادل خبر آورد تبین لازم نیست. (۲) ۳. علامه حلی می فرماید: حق این است که خبر واحد حجیت دارد و ادله ای دارد که از جمع ادله آن آیه نبأ است. «إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا» در عبارت کوتاه به دو نکته اشاره می فرماید: ۱. التقیید، همان طوری که دایی محترم شان محقق حلی فرمودند که اگر تقیید به عنوان فاسق در آیه لحاظ نشود ذکر آن قید لغو می شود. و ثانیاً امر دائر است بین وصف ذاتی و وصف عرضی. وصف ذاتی در اینجا خود خبر واحد است واحد بودن یعنی شخص فرد باشد این وصف ذاتی است. وصف عرضی هم فاسق است. می فرماید: اخذ وصف عرضی به عنوان قید مناسبت با تبین دارد. از فاسق باید تبین بشود. ۴. صاحب معالم الاصول شیخ عاملی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره حجیت خبر واحد به آیه نبأ به صورت مفهوم شرط استدلال می شود تصریح می کند که استدلال در شکل مفهوم شرط است یعنی مجی فاسق شرط تبیّن است و عدم مجی فاسق شرط منتفی شده است. تبیّن که تالی است ینتفی بانتفاء الشرط. ۵. میرزای قمی می فرماید: تمسک می شود برای اثبات حجیت خبر به آیه نبأ، در شکل و قالب مفهوم شرط. بعد می فرماید که من نظرم این است که مفهوم شرط به اشکال برخورد می کند مگر اینکه بگوییم منظور از فاسق منبأ فاسق و خبررسان فاسق، «اذا جائکم منبئ فاسق فتبینوا» که در این صورت مفهوم شرط درست می شود. که ان شاء الله می گوییم که چه اشکال است و با این منبئ چطوری اشکال حل می شود و با این منبئ سالبه منتفی به انتفاء موضوع نیست، اگر منبئ نباشد فاسق تنها باشد سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. بعد در آخر می فرماید: «و یتّجه الاستدلال بهذه الآیه علی اثبات حجیه الخبر» (۳) این نقل اقوال فقهاء بود

۱- العده، شیخ طوسی، ص ۱۹۰.

۲- معارج الاصول، محقق حلی، ص۱۴۴.

۳- قوانین الاصول، میرزای قمی، ج۲، ص۴۳۳.

امکان استدلال به آیه به دو صورت در نظر شیخ انصاری

تا رسیدیم به شیخ انصاری در کتاب رسائل می فرماید: به آیه نبأ به دو صورت استدلال ممکن است انجام بشود: صورت اوّل به عنوان مفهوم شرط، در مفهوم شرط باید بگوییم که شرط در این آیه مجی فاسق است، جزای شرط تبین است. بعد از که شرط منتفی شد یعنی مجی فاسق نبود آنگاه جزاء که حکم است هم منتفی می شود یعنی تبیّن. و از آنجا که در ذهن مستدلّ ارتباط این شرط با این جزاء مجی فاسق با وجوب تبین یک ارتباط انحصاری است مجی علت انحصاریه باشد، در صورتی که علت انحصاری بود مفهوم درست می شود. وانگهی معنا این است که اگر مخبر عادلی آمد از دو صورت بیرون نیست از حیث حصر عقلی یا آن خبر مخبر عادل را اصلاً ترک کنید بدون تبین که آن اسوء حال من خبر فاسق می شود. و یا قبول کنید که مطلوب ثابت می شود. این استدلال به آیه نبأ در شکل مفهوم شرط. صورت دوم استدلال به این آیه در شکل مفهوم وصف که خود فاسق به عنوان وصف مفهوم داشته باشد که مفهوم وصف هم در بحث مفاهیم مطرح است و قائلین به مفهوم دارد و منکرین. از باب مفهوم وصف می گوییم «ان جائکم فاسق بنبأ» فاسق که وصف است مشعر به علیت است، که درباره مفهوم وصف گفته اند که تعلیق حکم به وصف مشعر به علیت است. این اصطلاحی است از قدیم برای اهل علم اعلام شده است، اینجا تعلیق شده است حکم به وصف، حکم بعنی تبین به وصف یعنی فاسق. این اشعار دارد به علیت. مشعر به علیت را جوابش را دادند که مشعر گفته است نه مدلّ، جواب این است که منظور از آن مشعر که آن اصطلاح را آفریده یعنی مرشد یعنی آدم را هدایت می کند، هدایت می کند به علیت نه اشعاری در برابر دلالت و تایید و استحسان. مفهوم وصف تعلیق حکم به وصف است مفهومش این می شود که اگر فاسق نبود عادل بود تبینی در کار نیست. و معلوم است که منظور از وجوب تبین وجوب نفسی نیست وجوب شرطی است. که من حیث الذات که تبین واجب نیست بلکه سیدنا می گوید حرام هم است. فحص و جستجو درباره اخلاق و درباره تدین مردم اصلاً اشکال دارد. بنابراین مصداق تجسس می شود. بنابراین منظور از این وجوب وجوب شرطی است یعنی تبین واجب است که شرط است برای قبول خبر فاسق. تبین کنید اگر خبر فاسق درست نبود قبول کنید. که حالا بعدا می رسیم که از این منطوق هم می توانیم یک اشعار یا یک دلالتی به دست بیاوریم بر حجیت خبر. هر دو صورت از استدلال هم استدلال به مفهوم شرط و هم استدلال به مفهوم وصف به طور واضح گفته شد. و این مقدار استدلال هم ظاهر است. بعد از این مراحل وارد وادی فراتر از ظاهر می شویم که اصرار ما بر این است.

ص: ۳۶۰

نقد و بررسی و جواب آن نقدها

درباره دلالت این آیه بر حجیت خبر نقدهایی شده است که از این قرار است: ۱. گفته می شود این آیه قضیه فی واقعه، یک قضیه خاصی بوده در یک واقعه خاصی تفسیر مجمع البیان شرح این آیه و کتاب قوانین الاصول متن و شرح درباره این آیه می گویند این آیه شأن نزولی داشته است. شأن نزولش یک آدم فاسقی معلوم الحالی بوده است به نام ولید بن عقبه برادر عثمان است از مادر. و عثمان این ولید را بعد از سعد بن ابی وقاص که والی کوفه بود والی نصب کرد در کوفه و این آدم چون فاسق و مشروب خور بود که مشروب خوری متاسفانه در حلقه این فسقه و کفره بوده است. بعد این آدم که مست بود در نماز صبح نماز صبح را مثل نماز ظهر چهار رکعت خواند بعد از که چهار رکعت خواند باز هم مستی بیرون آمد برگشت به مردم گفت می خواهید نماز را بیشتر کنیم. یک آدم اینگونه، این فرد عامل بود از عمّال و کارگر، یکی از کارگرها مثلاً بار را منتقل می کرد از کجا به کجا طائفه بنی مصطلق یک طائفه تازه مسلمان بود طائفه نسبتاً به طور کلّ درست بود مسلمان بودند و مالیات شرعی پرداخت می کردند زکات و نماز و اینها ولید را فرستاد از سوی یا از سوی شخص پیامبر و یا اینکه از سوی اصحاب پیامبر این شخص فرستاده شد که برود صدقات و زکوات بنی مصطلق را جمع کند بیاورد. آنکه رفت تا از دور مردم دیدند که یک فرستاده با علائمی یا چیزی داشته است که خبر رسانی که پیشاپیش به مردم خبر داده که فردی می آید صدقات و زکوات را جمع می کند. مردم جمع شدند گروه کثیر به استقبال از عامل جبایه زکات که استقبال و احترام کند. خود این فرد چون باطنش درست نبود و فاسق بود فکر کرد که اینها علیه من جمع شدند و من را می کشند ترسید و فرار کرد و سابقه هم داشت، فرار آمد آمد مدینه گفت طائفه بنی مصطلق مرتدّ شدند اصلا از اسلام برگشتند، برگشتند به بت پرستی اینها زکات که هیچی مرتد شدند نه زکاتی است نه دینی مرتد شدند. پیامبر اعظم یا اصحاب و انصار پیامبر اعظم کسی را یا فردی یا افرادی را فرستادند به سمت طائفه بنی مصطلق وارد شدند که وقتی اذان است اینها اذان می گویند وقت نماز است دیدند که اینها نماز می خوانند از ارتداد و مرتدّ شدن خبری نیست این فاسق خبر را به دروغ آورده است. آیه نازل شد «إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا» این آیه گفته می شود که قضیه فی واقعه، یک قضیه ای درباره این واقعه ای که مهم بود. حکم به ارتداد این مردم صادر نشود این فرد فاسق است و خبر فاسق باید تبین بشود. و این دلالتی بر خارج از محدوده خودش ندارد. جواب همان اصطلاحی که «العبره بعموم الوارد لا بخصوصیه المورد» در این آیه هم برفرضی که بگوییم مورد مخصص هست بیان آیه طوری است که قضیه را در شکل قضیه حقیقیه آورده است که قضیه حقیقیه اختصاص به مصداق خاص ندارد قضیه خارجیه اختصاص به مصداق خاص دارد. «ان جائکم» قضیه حقیقیه است خصوصیتش فرضی است، فرض الوجود می گیرد موضوع را. پس موضوع مفروض الوجود که ساختار قضیه حقیقیه است همیشه طبیعتش ساری و هر کجا موضوع محقق شد حکمش می آید. بنابراین اولا مورد مخصص نمی شود برای اینکه مورد لبّی است و در برابر دلیل لفظی که عام باشد قدرت مقاومت ندارد. و ثانیا اگر مورد مخصص باشد باید ما عام نداشته باشیم هیچ عامی نیست مگر اینکه در موردی وارد شده است. و ثالثاً این قضیه و این آیه در شکل قضیه حقیقیه است نه در شکل قضیه خارجیه تا اختصاص به مصداق داشته باشد. بنابراین این اشکال از اساس وارد نیست. اما اشکال دیگری که وارد می شود در اصل مفهوم وصف و مفهوم شرط که ان شاء الله برای جلسه آینده.

نقد و بررسی دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر ۹۴/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نقد و بررسی دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر

بحث ما درباره استدلال به آیات بود که ان شاء الله در نهایت بحث که ادله را کامل کنیم اعلام می کنیم که دلیل اصلی چه دلیلی است و دلیل درجه دو و مویدات کدام اند. فعلاً به ترتیب بعد از اجماع آیات را بحث کردیم و شروع کردیم به آیه نبأ، تقریر گفته شد که آیه نبأ می تواند دلیل باشد برای حجیت خبر که صاحب نظران اصول بلا استثناء در بحث حجیت خبر به آیه نبأ اشاره می کنند و آیه نبأ را جزء ادله ذکر می کنند. و پس از آنکه گفتیم آیه نبأ یا به مفهوم وصف که فاسق باشد یا به مفهوم شرط که شرط مجی فاسق است و حکم وجوب تبیّن، مفهومش این باشد که اگر مجی فاسق نبود تبیّن واجب نیست. و انگهی تبین واجب نباشد یا بدون تبین خبر عادل را ترک کنید که اسوء حالاً می شود پس یتعین که خبر عادل را قبول کنید.

اشکالات

درباره دلالت آیه نبأ فراتر از حد ظهور در حدّ دقت و واکاوی اشکالاتی گفته می شود نسبت به دلالت آیه که متعدد و متنوع است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در حد بیست و اندی اشکال درباره دلالت آیه گفته شده است. اما دو اشکال در مورد دلالت آیه اشکالاتی است که قابل حلّ نیست. و این دو اشکالی که قابل حل نیستند از این قرار است: ۱. گفته می شود استدلال به آیه نبأ در جهت اثبات حجیت خبر اگر به شکل مفهوم وصف باشد که بگوییم فاسق اگر خبر آورد تبین واجب است، فاسق به عنوان یک وصف حکم معلق شده باشد به وصف اگر به این صورت استدلال کنیم به اشکال بسیار اساسی برمی خوریم که قابل حلّ نیست و آن این است که اولاً ـ گفتیم در بحث مفاهیم که وصف مفهوم ندارد و ثانیاً اگر وصف غیر معتمد به موصوف باشد از قبیل لقب درمی آید و لقب مفهوم ندارد چون هیچ دلالتی بر علیت و انحصار در کار نیست. لذا اثبات شیئ نفی ماعداه نمی کند این جمله متعلق به مفهوم لقب است. ربط به ما عداه ندارد. بنابراین اینجا هم فاسق معتمد به موصوف نیست فقط خودش آمده است، نیامده «المنبئ الفاسق، المخبر الفاسق» بلکه «ان جائکم فاسق» وصف بدون معتمد است مفهوم ندارد تا بگوییم آیه دلالت می کند به مفهوم خودش بر قبولی خبر عادل. و اما اگر مفهوم شرط بگیریم به این معنا که بگوییم مجی فاسق شرط است برای حکم که وجوب تبین باشد در این صورت می بینیم حکم تعلیق شده است به مجی فاسق. مجی فاسق شرط و جزاء هم وجوب تبین، اما اگر مجی فاسق یعنی شرط نبود باید بگوییم عدم وجوب تبین.

ص: ۳۶۲

شرط مسوق برای بیان تحقق موضوع

اشکال این است که در این قضیه شرط مسوق است برای تحقق موضوع. اصطلاحی در اصول داریم «الشّرط مسوق لبیان تحقق الموضوع» منظور از این اصطلاح این است که شرط با موضوع گره خورده، شرط در تحقق موضوع دخل دارد با هم مرتبط اند در وجود موضوع شرط دخیل است و در صورت فقدان شرط موضوع هم منتفی می شود و این معنای سالبه منتفی به انتفاء

موضوع است. به عبارت دیگر قضیه شرطیه به دو قسم است: قسم اوّل این است که حکم یا جزاء معلق می شود به شرط ولی شرط با موضوع ارتباطش در حدّی نیست که یا با هم باشند یا با هم بروند، شرط از موضوع قابل تفکیک است. مثل «اذا بلغ الماء قدر کرّ لا ینجّسه شیء» این جا حکم عدم تنجیس و عدم انفعال است و شرط بلوغ در حدّ کر است. موضوع هم ماء است. در اینجا می بینیم که آب با بلوغ قدر کرّ ارتباط نفی و اثباتی ندارد به این معنا که اگر آّب باشد کرّ هست و اگر کرّ نبود آب هم نیست. ارتباط بین شرط و موضوع ارتباطی به عبارت دیگر شرط دخل در تحقق موضوع ندارد،معنای دخل در تحقق موضوع این است که شرط سبب تحقق موضوع باشد و شرط که منتفی شد موضوع را با خود ببرد. اینجا شرط جدای از موضوع است، استقلال دارد. بلوغ کرّ یک شرط است این موضوع حالت دیگری هم دارد عدم بلوغ، بنابراین می توانیم بگوییم آب اگر در حدّ کر نرسید «ینجسه»، این مفهومش می شود، دیدیم اینجا شرط منتفی شد که شرط بلوغ است اما موضوع باقی است. چون شرط با موضوع ارتباط وجودی نداشت که بگوییم از هم جدا نشود. که در صورتی که شرط مفهوم داشته باشد باید موضوع دارای دو حالت است: یک حالتش آب کمتر از کر و یک حالتش آب دارای حالت بیشتر از کر در هر دو صورت سر جایش هست موضوع ثابت است. اینجا زمینه برای مفهوم می آید. و اما جایی که شرط با مفهوم ارتباط وثیقی داشته باشد در حدی که شرط مسوق باشد لبیان تحقق موضوع یعنی شرط وجود موضوع را با خود داشته باشد شرط سبب وجود موضوع باشد مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» شرط رزق است، موضوع ولد است شرط موضوع جداست اما ارتباطش این است که از هم جدا نیستند. «ان رزقت ولدا» یعنی این شرط که رزق است برای تحقق موضوع است یعنی رزق وجود ولد، این ارتباطش که به این حد بود رزق ولد را که گرفتید با خود ولد رفت یعنی ولد نیست. دیگر این گونه نمی شود که رزق را بگیرید که شرط است ولد بماند، جدا نمی شود. الان اشکال ما این است که در آیه نبأ «إِن جَاءکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ» (۱) معنا این می شود که جزاء یا حکم وجوب تبیّن معلق شده است به مجی فاسق، مجی شرط است ولی ارتباط دارد با خود موضوع که فاسق باشد مجموعا می شود موضوع و شرط با موضوع در ارتباط است. معنایش این می شود که اگر مجی نبود یعنی مجی فاسق نبود دیگر موضوعی وجود ندارد. سالبه منتفی به انتفاء موضوع است، ما موضوع ثابت دیگری نداریم همین یک مجی فاسق است. مجی فاسق که نبود دیگر چیزی نداریم تا تبین بکنیم تا تبین نکنیم. موضوع تمام شد. مثل آب نیست که الان بلوغ کرّ نیست ولی آب است. مجی فاسق مجی شرط با خود فاسق با هم بود،مجی فاسق که منتفی شد موضوع منتفی شد. این اشکالی است که گفته شده و بسیار دقیق و شیخ انصاری می فرماید این اشکال قابل حل نیست. تا به اینجا به این نتیجه رسیدیم که اشکال اوّل قابل حل نیست.

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

اشکال دوم

اما اشکال دوم از دو تا اشکالی که قابل حل نیست، می فرماید: باید به آیه نبأ دقّت کرد که آیه نبأ یک عموم تعلیل دارد، عموم تعلیل در آیه نبأ تعارض دارد با مفهوم و از آنجا که تعلیل منطوق است و مفهوم که مرحله بعدی است منطوق مقدم بر مفهوم است، پس براساس عموم تعلیل این آیه مفهوم ندارد. تا بگوییم از مفهوم آن حجیت خبر عادل ثابت بشود. آیه نبأ یک عموم تعلیل دارد که «أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِين» عموم تعلیل اصابت به جهالت است. تبیّن کنید تا به جهالت اصابت به عمل نیاید. این اصابت به جهالت تعلیلی است که شامل خبر فاسق و خبر عادل می شود. چون خبر عادل هم علم نیست، مفید علم نیست، جهل در برابر علم است. تبین کنید تا اینکه به جهالت اصابت نشود. جهالت یعنی عدم علم این عدم علم شامل خبر فاسق و خبر عادل می شود. خبر عادل هم مفید علم نیست لذا آنجا هم تبین لازم است. بنابراین این آیه با این عموم تعلیلی که دارد مفهوم را از بین برد، عموم مفهوم می گوید که تبین کنید به خاطر عدم اصابت به جهالت این عدم اصابت به جهالت یک تعلیل عامی است که خبر عادل و خبر فاسق را فرامی گیرد، خبر فاسق همان خبر غیر علمی است و خبر عادل هم خبر غیر علمی است. اگر مفهومش را بگویید که اگر عادل آمد تبین نکنید تعارض دارد با عموم تعلیل و اصل عدم تخصیص در تعلیل است. دو تا مرجح داریم نسبت به تعلیل: ۱. تعلیل منطوق است، ۲. اصل حفظ بر ظاهر است و اصل عدم تخصیص. بنابراین ترجیح با تعلیل است و مفهومی در کار نیست. این دو اشکال را می فرماید که قابل ذبّ به تعبیر شیخ انصاری نیست. یک توجیهاتی هم مختصری ایشان دارد که به آن توجیهات خود ایشان آنچنان اعتنائی نمی کند. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در جهت اثبات حجیت خبر واحد به همین آیه استناد می کند و می فرماید: استدلال می شود به این آیه من وجوه اظهرها روشن ترین وجه برای استدلال در این آیه استدلال به مفهوم شرط است. منتها به این تقریر که حکمی که داریم وجوب تبیّن درباره خبری که فاسق آورده باشد این حکم معلّق است به جائی فاسق، معلّق است به مخبر فاسق. این مخبر فاسق می شود موضوع و موضوع می شود مخبر و فاسق می شود یک حالتی از موضوع. و موضوع که مخبر شد حالت مخبر که فاسق بودن است یک حالت است معنا این می شود که خبر مخبر را در این حالت واجب است تبین کنید و خبر مخبر در حالت دیگرش که عادل باشد قبول کنید. پس شرط مفهوم دارد و قضیّه شرطیه از قبیل سالبه منتفی به انتفاء موضوع نیست، موضوع مخبر است در صورت عنوان فاسق همان مخبر است، در صورت تحقق عنوان عادل هم همان مخبر است. مثل «الماء اذا بلغ قدر کرّ» پس موضوع دارای دو حالت است و سلب فاسق سلب موضوع نیست، سلب فاسق سلب حالت موضوع است، موضوع مخبر است.

ص: ۳۶۴

سوال:

پاسخ: ما می خواهیم این شرح بدهیم که فاسقی که اینجا آمده است در حقیقت یک صفت جدا از ذات نیست و الا معنی ندارد اگر ذاتی در کار نباشد فقط وصف مفهومی، مصداقی اگر شد مخبر داریم مخبر فاسق. بنابراین این مخبر فاسق مخبر که موضوع است وقتی که شرط منتفی شد شرط که مجی فاسق است یعنی یک حالت موضوع رفت و حالت دیگرش مجی عادل است و تبین واجب نیست و وظیفه قبول است و دلالتش بر حجیت خبر کامل و درست است.

نظر محقق خراسانی

محقق خراسانی می فرماید: با این بیان اشکال سالبه منتفی به انتفاء موضوع معنی ندارد. قضیه شرطیه است و مفهوم دارد و مفهومش هم برای ما اعتبار دارد. بعد می فرماید: اگر فرض کردیم که این قضیه ساختارش از قبیل سالبه منتفی به انتفاء موضوع باشد به این صورت که وجوب تبین معلق باشد به مجی فاسق فقط، اگر فقط مجی فاسق شرط باشد درست است و وقضیه در صورت انتفاء شرط می شود سالبه منتفی به انتفاء موضوع. ولکن می فرماید: با آن هم ممکن است دلالت کند بر حجیت خبر برای اینکه قضیه ظهور دارد، ما می گفتیم ظهور چیزی است و بحث ها فراظهوری است، بحث هایی که می شود درباره آیه نبأ فراتر از حد ظهور است، محقق خراسانی می فرماید: آیه ظهور دارد در انحصار. ظهور دارد در انحصار حکم که وجوب تبین باشد به مجی فاسق. این ظهور که شد انحصار هم که شد مفهوم خواهد آمد. انحصار دارد وجوب تبین بر مجی فاسق بر حسب ظهور آیه و معنای انحصار این می شود اگر مجی فاسق نبود و موضوع دیگری بود که طبیعتاً موضوع دیگر عادل است و موضوع دیگری نیست، موضوع دیگری که بود دیگر وجوب تبین در کار نیست و منتهی می شود به حجیت خبر عادل.

نتیجه و تحقیق

پس تا اینجا این همان حرفی است که تحقیق این است که این آیه نبأ ظهور در مفهوم دارد و این ظهورش یک ظهور واضحی است و قابل فهم، شاهد بر این ظهور هم این است که تمامی صاحب نظران در باب حجیت خبر به این آیه اعتماد کرده اند و استناد و محقق خراسانی هم ظهوری در انحصار وجود دارد. براساس ظهور آیه مفهوم شرط ثابت است اما آن اشکالات برخواسته از دقت عقلی است آن دقّت های فراظهوری که آن دقت ها می شود یک دقت های عقلی دقیق که در اصول در بحث های اصولی و استنباطی برای آن دقت ها مجالی داده نمی شود. اما درباره دلالت این آیه نسبت به حجیت خبر یک رأی دیگری هم ارائه شده است که آن می تواند کمک کند برای داشتن مفهوم حتی در شکل مفهوم وصف که محقق قمی می گوید که دلالت این آیه براساس مفهوم وصف است.

نکته: بخاطر اجتناب از لغویت وصف مفهوم دارد

برای اینکه در مفهوم وصف گفتیم که وصف مفهومش محل بحث است، سیدنا الاستاد که اشکال هم می کند در مفهوم وصف ولی یک استثناء دارد و آن این است که اگر ذکر وصف مستلزم لغو بشود در اینجا باید بگوییم که وصف مفهوم دارد برای اینکه اجتناب کنیم از لزوم لغو. در اینجا هم گفته می شود اگر فاسق که از کلام علامه حلی و از بیان محقق حلی استفاده کردیم که اگر تقیید و تعلیق و نقش در کار نباشد ذکر فاسق لغو است. خبر معنایش این می شود که هر خبری آمد تبین کنید اگر فاسق قید نباشد مفهوم نداشته باشد معنا این می شود که ذکر و حذفه مساوی است، یعنی هر خبر را تبین کنید ذکر فاسق اینجا می شود لغو. بنابراین برای اجتناب از لزوم لغویت باید بگوییم که فاسق قید است و منطوق را تقیید می کند و حکم را در خارج از حدود منطوق نفی می کند که همان مفهوم می شود. به عبارت دیگر خود این عنوان که در کلام خدا آمده است به عنوان یک قید آمده بی فائده نیامده است، در کلام حکیم یک قید بدون فائده نمی آید بنابراین فائده اش این است که حکم اختصاص دارد به حدود این قید و حکم منتفی است از وادی خارج از حدود این قید و این معنای مفهوم می شود. منتها این قید که می گوییم به طور عمده این مفهوم در شکل مفهوم وصف خواهد بود. تا به اینجا دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر کامل و بلا اشکال و اشکالات هم رفع شد هم تحلیلی و هم از طریق تحقیقی. یک اشکال دیگری هم درباره آیه نبأ گفته می شود که ان شاء الله آن اشکال را فردا برایتان شرح می دهم.

بررسی اشکالات آیه نبأ ۹۴/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اشکالات آیه نبأ

تحقیق و بررسی درباره اشکالات مربوط به دلالت آیه نباء بر حجیت خبر واحد گفته شد طبق بیان شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه که دو اشکال در دلالت آیه قابل حل نیست، اشکال اوّل عبارت بود از اینکه در قضیه شرطیه ساختار آیه از قبیل شرط مسوق در بیان تحقق موضوع است و عند انتفاء شرط سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. و فرق قضیه ای که در آن سالبه منتفی به انتفاء موضوع است و عدم آن این است که در قضیّه ای که زمینه برای مفهوم وجود دارد موضوع دارای دو حالت است و خود موضوع ثابت است، شرط که منتفی شد یک حالت منتفی می شود. نکته دوم هم این بود که در قضیه که سالبه منتفی به انتفاء موضوع می شود خصوصیت آن است که شرط دخل به تحقق موضوع دارد «ان رزقت ولدا» دخلش هم مستمر است حدوثاً و بقاءً. یعنی شرط در حدوث موضوع دخل دارد و در بقاء موضوع هم دخل دارد. «ان رزقت ولداً» در حدوث موضوع دخل دارد و در بقاء هم دخل دارد رزق ولد که نباشد یعنی ولد وجود ندارد. محقق خراسانی فرمودند که یک تقریری داریم که اصلا بگوییم منظور از «ان جائکم فاسق، ان جائکم منبئ فاسق» همان حرفی که میرزای قمی گفته یعنی الجائی بگویید. اگر این گونه باشد سالبه منتفی به انتفاء موضوع نیست و مخبر است و دارای دو حالت است. و بعد هم فرمود بر فرضی که بگوییم تعلیق حکم مربوط است به نبأ و این نبأ مجرد نیست نبأ مضاف است، نبأ مضاف به فاسق معنایش این می شود که مجی فاسق به آن نبأیی که آن فاسق آورده است وجوب تبین دارد. پس اگر مجی فاسق نباشد موضوع دیگری باشد وجوب تبین ندارد. این را به جهت ظهور در انحصار می گوییم.

ص: ۳۶۷

بحث تضاد در جواهر و اعراض

یک سوال شد از ضدین لا ثالث لهما، اولاً ضدین یا در جواهر است یا در اعراض. در جواهر ضدین تقسیم به ثالث لهما و لا ثالث لهما نمی شود. دو موجود خارجی دو جوهر یعنی دو موجود خارجی است آنجا دیگر زمینه ندارد فقط موجودیّان است ابدان امران وجودیان لا یجتمعان و یرتفعان، مثل آب و آتش این در جوهرهاست. اگر تضادّ بین جواهر بود که تقسیم بندی ندارد. اما اگر تضاد بین اعراض بود آن تقسیم بندی می آید که ثالث لهما است یا نیست. گاهی ثالث لهما دارد ضدین که مثل سیاهی و سفیدی که ثالث هم دارد رنگ قرمز، سبز. و گاهی ضدینی که لا ثالث لهما مثلاً فقر و غناء نسبت به یک فرد. یک آدم فقیر است یا غنی است نگویید متوسط الحال هم پیدا می شود آن حرف عامیانه است علی التحقیق یا آدم نیازمند است یا بی نیاز، ثالث ندارد.

سوال و جواب

الان تطبیق می کنیم درباره عدل و فسق گفتیم در آیه آمده است «إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (۱) مفهومش می شود که «ان

جائکم عـادل بنبأ فتبینوا» این حرف وقتی درست است که بین عادل و فاسق تضاد باشـد به نحو که لا ثالث لهما ولی ما احتمال می دهیم که ثـالثی دارد، عـادل نیست مجهول است بنـابراین آنچه که برای مـا مقصـد و مطلوب است اثبات حجیت برای خبر عادل است ولی مفهوم فاسق یعنی نفی فاسق ملازم با عادل نیست. ممکن است فاسق نباشـد عادل هم نباشد. مجهول باشد. پس نفی فسق در قضـیه شرطیه ملازم با ایجاد یا وجود و تحقق خبر عادل نیست. چون ثالث دارد. می گوییم «ان جائکم فاسق» خب اگر فاسق نیامـد تبین واجب نیست. ممکن است فاسق نیامـده باشـد اما عادل هم نیامـده باشد. در جواب این سوال سه تا توجیه گفته شـده است. توجیه اوّل در کلام سیدنا الاسـتاد ضـمن همین بحث دلالت آیه نبأ فقط اشاره شـده است که ما از آن اشاره مطلب را اسـتفاده می کنیم. می فرمایـد: منطوق این است که اگر فـاسق آمـد تبین کنیـد همچنین اگر مجهول الحـال آمـد. اگر مجهول الحال آمـد تبین کنیـد و اگر عادل بود تبین نکنید. معنایش این می شود که ما از این مفهوم مطلب خودمان را براساس مفروض الوجود اسـتفاده می کنیم یعنی اگر عـادل آمـد، فاسق تبین لازم دارد بعـد مفهوم مسـتقیم آن را تعرض نمی کنیم اگر عـادل آمـد مفروض الوجـود، این تـبین واجب نیست. چـون در فـاسق که واجب است به جهت فسـق اش است در عـادل دیگر واجب نیست. و در ضـمن تبین از مجهول ها چرا لازم است؟ تبین از مجهول الحال لازم است توسط مناسـبت حکم و موضوع. جهـل مجهول و تبین، تبین بـا مجهول مناسـبت دارد. نیاز به ذکر هم نـدارد. مجهول بود طبیعتاً زمینه برای تبین است، مناسـبتش مناسـبت خیلی دقیـق و وثیقی است. بنـابراین تـبین از مجهـول الحـال به وسـیله تنـاسب حکم و موضوع یـک امر قطعی و تقریبا ارتکـازی است بین محققین یعنی در ذهن ها مرتکز است و نیازی به اظهار نـدارد. جواب سوم که جواب تحقیقی همین جواب سوم است که عـدل و فسق از ضـدین لاـ ثـالث لهمـا است. برای اینکه مجهول الحـال در مرحله جـدایی است. مرحله ما مرحله فـاسق و عـادل است، مـا مخبر داریم این مخبر اگر مجهول الحـال باشـد مرحله مقـدماتی است. پس از این مرحله مقـدماتی که راوی شناخته شده است آن مرحله مقدماتی در قلمرو آیه دخلی ندارد، در مقدمات شرائط راوی داشته باشد مجهول نباشد این مراحـل مقـدماتی است امـا بعـد از مرحله مقـدماتی راوی که شـناخته شـده است از دو حـالت بیرون نیست. یـا کـاذب است یا صـادق، محقق نائینی منظور از فاسق و عادل این دو عنوان را می گیرد که یا کاذب است و یا صادق و بین این دو دیگر فاصـله وجود ندارد. لذا این قضـیه که عبارت است از وجوب تبین نسـبت به فاسق و عدم وجوب تبین نسـبت به عادل امرش دائر است بین ضدین لا ثالث لهما.

ص: ۳۶۸

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

نظر محقق نائینی نسبت به آیه نبأ

اما در ادامه این مطلب رأی محقق نائینی درباره مفهوم شرط نسبت به آیه نبأ. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر آیه نبأ از قبیل سالبه منتفی به انتفاء موضوع باشد طبیعتاً مفهوم ندارد وا گر این قضیه به شکل دیگری در نظر گرفته شود مفهوم خواهد داشت. می فرماید: امر در آیه نبأ دائر است بین اینکه نبأ در آیه رکن باشد یا قید، اگر رکن باشد مفهوم شرط محقق است و اگر قید باشد مفهوم شرط محقق نیست سالبه منتفی به انتفاء موضوع می شود. منظور از جایگاه رکن و قید در مثال از این قرار است: اگر گفتیم «العالم یجب اکرامه» در این صورت عالم رکن قضیه است که اگر در قالب ادبیات بیاورید بگویید مبتدا مسند الیه نهاد و اگر اصولی بحث کنید بگویید محور اصلی و موضوع بحث. این رکن است. و اگر قید باشد کلمه یا وصف در آخر جمله وصف برای یکی از ارکان است، وصف برای مثلاًـ برای خبر قرار می گیرد. مثل اینکه بگوییم «اکرم زیدا العالم» که عالم می شود قید. در بافت بیان رکن اوّل جمله می آید معمولاً و قید آخر جمله و نقش اش هم رکن یک طرف از قبیل مسند یا مسند الیه جمله است و قید یک وصفی اضافی برای رکن. می فرماید: اگر نبأ در آیه نبأ رکن باشد قضیه شرطیه مفهوم دارد برای اینکه می گوییم نبائی که «جاء به فاسق، نبأ الّذی الجائی به فاسق» رکن می شود نبأ و بعد از که نبأ رکن شد احکام و قضیه در محور رکن تنظیم می شود می گوییم «الجائی به فاسق تبیّنوا» اینجا سالبه منتفی به انتفاء موضوع نشد چون که موضوع ثابت درست شد که الجائی یا المخبر یا المنبئ باشد. و اما اگر قید باشد که بگوییم «اذا جائکم فاسق بنبأ» نبأ قید باشد دیگر در این صورت قضیه مسوق می شود در جهت تحقق موضوع که اگر فاسق به خبر آمد یعنی خود فاسق دخل دارد به تحقق خبر. که در سالبه منتفی به انتفاء موضوع شرط حدوثاً و بقاءً با موضوع ارتباط دارد، «اذا جائکم فاسق بنبأ» در این صورت «اذا لم یجئ» اگر فاسق نیامد نه فاسقی است و نه خبری. ظاهر آیه اعلام می دارد که نبأ قید است رکن نیست، ظاهر آیه نشان می دهد که آیه نبأ قید است رکن نیست، بنابراین مفهوم ندارد. بعد می فرماید این حرف درستی است، ظاهر بدوی این است اما در تفسیر آیه و فهم دقیق آیه دقت نظر لازم است اگر ما نظر را دقیق بکنیم در این رابطه می دانیم که آیه دلالت دارد بر رکنیت نبأ از ناحیه قرینه خارجیه، فرق نمی کند دلالت آیه از خود لفظ باشد یا از قرینه مربوط به آن بیان. ما درباره این آیه یک قرینه خارجیه داریم که مربوط به این آیه است با کمک گرفتن از آن قرینه می دانیم که نبأ رکن است. بنابراین آیه دلالت دارد بر رکنیت نبأ با استفاده و استعانت از قرینه خارجیه مرتبط با آیه و آن عبارت است از شأن نزول. ولید بن عقبه که شأن نزول است قبل از ولید بن عقبه و آمدنش خبر مطرح بوده، خبری بوده یعنی نبأ رکن بوده رکن این است که اوّل باشد و کلّ قضیه مربوط به آن بشود، خبری بوده و یک خبری واقعیت داشته که بنی مصطلق زکات می دهند یا نمی دهند، مسلمان مانده اند یا مرتدّ شده اند. خبر قبلاً بوده ولید خبر آورده «الجائی به ولید فاسق» با این خصوصیت که رکن بشود نبأ به این نتیجه می رسیم که این آیه نبأ مفهوم دارد و از قبیل سالبه منتفی به انتفاء موضوع نیست چون نبأ که رکن شد المنبئ الفاسق می آید. این ساختار بسیار عالی و دقیق است و رأی ایشان هم بر این است که آیه نبأ مفهوم دارد. [(۱)] شیخ انصاری نظرش این است که آیه نبأ مفهومش ناقص است، آیه نبأ براساس رأی ایشان مفهوم ندارد براساس رأی محقق خراسانی آیه نبأ با توجیه مفهوم دارد براساس رأی محقق نائینی هم آیه نبأ مفهوم دارد مفهوم شرط، و براساس رأی سیدنا الاستاد آیه نبأ مفهوم ندارد.

بعد از بیان این مطلب که محقق نائینی این مطلب را فرمودند یک اشاره ای هم می کند درباره اشکال دوم

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۰۳.

نقد محقق خراسانی و محقق نائینی نسبت به اشکال دوم

اشکال دوم این بود که عموم تعلیل یعنی اصابت به جهل شامل خبر عادل و خبر فاسق می شود، خبر عادل هم علمی نیست پس عموم تعلیل فرامی گیرد و اجازه به ورود مفهوم نمی دهد. در جواب این اشکال محقق خراسانی می فرماید این اشکال وارد است در صورتی که منظور از جهل غیر علم باشد ولیکن جهل که به لغت مراجعه کنید جهل عبارت است از سفاهت، به غیر علم به کار برده می شود و ضد علم هم است ولی ضد علم تعریف به اجمال است، تفصیلش می شود سفاهت. اگر سفاهت شد معنای تعلیل این می شود که اگر کسی امری را تلقی کند یعنی خبر که باعث سفاهت است آن علتش است که باید تبین بکند که باعث سفاهت می شود و اگر تبین نکند باعث سفاهت می شود، سفاهت در صورتی است که تبین نکند که خبر فاسق را تبین نکند این سفاهت است اما اگر خبر عادل آمد عدم تبین سفاهت نیست. عاقلانه است که خبر عادل تبین نشود، تبین نداشته باشد. محقق نائینی همین مطلب را ادامه می دهد در جواب این اشکال سه تا جواب دارد، جواب اول همین جواب محقق نائینی که محقق خراسانی است که می گوید اشکال وارد است در صورتی که منظور از جهالت عدم علم باشد و اگر سفاهت باشد تعلیل مشکل ندارد چون که اخذ به خبر عادل بدون تبین سفاهت نیست و اخذ به خبر فاسق بدون تبین سفاهت است و غیر عاقلانه. این را تایید می کند و کامل. دو جواب دیگری را هم اضافه می کند که ادامه بحث برای فردا.

ص: ۳۷۰

بررسی نقد محقق نائینی در اشکال دوم آیه نبأ ۹۴/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی نقد محقق نائینی در اشکال دوم آیه نبأ

دومین اشکالی که گفته می شد قابل حل نیست عموم تعلیل بود. گفته شد که عموم تعلیل از تحقق مفهوم مانع می شود. اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه از این اشکال عموم تعلیل که این اشکال را شیخ طائفه اعلام می کند در مقام توجیه این اشکال فرمودند که عموم تعلیل حاکم و محکّم است به شرط اینکه منظور از جهالت عدم علم باشد اما اگر سفاهت باشد اشکال وارد نیست. (۱)

سه جواب محقق نائینی از اشکال

محقق نائینی هم همین جواب را تایید می کند می فرماید: منظور از جهالتی که در ذیل آیه نبأ آمده است «أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» منظور از این جهالت ممکن است عدم علم نباشد ممکن است سفاهت باشد. برای اینکه وضع لغوی را که ما در نظر بگیریم یک مرتبه لغت را ترجمه می کنیم یک مرتبه لغت را توضیح می دهیم به ذکر مخالف آن، جهالت را اگر توضیح بدهیم به ذکر مخالفش می گوییم عدم العلم ولی این ترجمه دقیقش کلمه جهالت نیست کلمه جهالت یعنی عدم درک صحیح که مساوی با سفاهت است. بنابراین اگر که منظور از جهالت سفاهت باشد اشکالی پیش نمی آید برای اینکه در صورت اعتماد به خبر عادل سفاهتی نیست و سفاهت اختصاص دارد به آن صورت که به خبر جاهل اعتماد بشود. این جواب همان جوابی است که محقق نائینی فرموده است. اما ایشان می فرماید این اولا، ثانیاً لو تنزّلنا بگوییم منظور از جهالت عدم العلم است این عدم العلم به شک و ظن تطبیق نمی کند ممکن است منظور از عدم العلم اخذ به امر غیر عقلائی باشد آن هم عدم العلم است. اگر به خبر فاسق اعتماد بشود امر غیر عقلائی است و عدم العلم است. و اما اگر به خبر عادل اعتماد بشود و اعتباری برای خبر عادل در نظر گرفته شود امر غیر عقلائی نیست. پس امر غیر عقلائی که نبود عدم العلم نیست. این جواب دوم محقق نائینی. سه تا جواب ارائه می کند یکی همان جوابی بود که محقق خراسانی گفته بود و جواب دوم را گفتیم جواب سوم، ثالثاً می فرماید: بر فرض ما تنزّل می کنیم می گوییم منظور از جهالت عدم العلم است، با آن هم اشکالی وارد نمی آید. برای اینکه اماره یعنی خبر عادل محرز است عقلاییاً و تعبداً و حاکم است بر مواردی که جهالت باشد و فقدان علم. اگر یک جایی فقدان علم بود و جهالت بود خبر عادل اگر در آن شرائط آمد حکومت می کند. احراز به عمل می آید، جهالتی دیگر نیست. بنابراین اشکال دومی که در اصل اشکال شیخ طائفه بود و شیخ انصاری ذکر کرده بود وارد نیست که گفتیم قابل دفع نیست دیدیم که با یک مقدار دقت قابل حل است.

۱- عده، شیخ طوسی، ص۱۰۲.

سوال:

پاسخ: مسئله ظنّ معتبر را لحاظ نمی کنیم، ما ظنون را از دائره ساقط کردیم، ما به ادله معتبر مراجعه می کنیم، ما می گوییم ادله معتبر است یا نیست، مفید ظن باشد یا نباشد کار نداریم، این شیوه ای است که بعد از تطور اصول آمده قبل از تطور اصول می گفتیم ظن معتبر، ظن خاص، ظن غیر معتبر فعلاً فقط به ادله و اعتبار ادله می نگریم اگر ادله اعتبار داشت ظن بیاورد یا نیاورد، اگر ادله اعتبار نداشت ظنی هم در کار باشد برای ما کارساز نیست.

سوال:

پاسخ: مسئله به طور تحقیقی خبر عادل اماره است، اماره حاکم است در اصول خود همان شیخ انصاری که تطور ایجاد کرده و ابتکارات آورده حکومت و ورود مصطلحات خود شیخ انصاری است. خبر عادل مصداق بارز اماره است و اماره هم حاکم است بر شکوک و ظنون و غیر علم. اینجا شک است اماره که آمد حاکم بر این شک است طبیعتاً شک را برمی دارد و احراز می کند منتها احراز تعبدی، خود اماره یک کاشفیت ذاتی داشت اعتبار شرعی آمد شد کشف تام و تتمیم کشف، تتمیم کشف نقش آن هم احراز است. ما برای امارات اعلام نمی کنیم محرزه، اما واقعش امارات نقش آن احرازی است. محرز است. بنابراین محرز یعنی علم تعبدی می آورد، علم که آورد شک و تردیدی که داشتیم یعنی عدم علمی که بود یا جهالتی که بود دیگر در کار نیست. جهالت وقتی است که اماره نباشد اماره که بود جهالت را کنار می زند. اماره ضد جهل و جهالت است، جهالت را از بین می برد. اما بعد از که این دو تا اشکال جواب داده شد، ما در دلالت آیه نبأ بر مفهوم مشکل اصلی نداریم مشکل اصلی همین دو نکته بود که حلش کردیم.

اشکالات قابل حل

اما اشکالات دیگر که به تعبیر شیخ انصاری اشکالات قابل حل. در رأس اشکالات قابل حل یک اشکالی را شیخ انصاری و محقق خراسانی انتخاب کرده اند که فهم آن اشکال کمی مشکل دارد. اشکالی که گفته می شود از این قرار است که اشکال مربوط است به حجیت خبر نه در این جا به طور مطلق که این مورد را هم شامل می شود و آن این است که خبر بالواسطه مشکل دارد، حجیت خبر بالواسطه مشکل دارد. اگر زراره نقل کند از امام صادق سلام الله علیه در این صورت همان حجیت خبر است و بلا اشکال است. اما در صورتی که خبر با واسطه بود مشکل دارد. مشکلش این است که هر حجیتی نسبت به یک مطلبی باید اثر شرعی داشته باشد، اگر اثر شرعی نداشته باشد جعل حجیت لغو است. مثال می زند مثلاً کسی خبر می دهد که زید مجتهد است، اینجا حجیت خبر «صدّق خبر العادل» معنای حجیت وجوب تصدیق خبر عادل است. حجیت یعنی وجوب تصدیق خبر عادل. مخبر به هم اجتهاد و اجتهاد که مخبر به شد اثر دارد و آن جواز تقلید. این درست است شاکله صحیح حجیت و متعلق حجیت که مخبر به باشد این است که مخبر به هم دارای اثر شرعی باشد. اگر اثر شرعی نداشته باشد لغو است. مثلاً خبر عادل بگوید که بیرون رفت و آمد است، حجیتش را قبول کنید مخبر به این بود که رفت و آمد. اما اگر برای مخبر به فرض کردیم اثر شرعی وجود نداشت اینجا حجیت خبر معنا ندارد، حجیت دارد از مخبر به ای که اثر شرعی ندارد، معنا ندارد. در یک مرحله بالاتر اگر مخبر به اثر دیگری نداشته باشد به جزء وجوب تصدیق اینجا امر منتهی می شود به اینکه اتحاد حکم و موضوع می شود. به این صورت که مثلا خبر شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه از اخبار شیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه، شیخ طوسی می گوید «اخبرنی شیخ المفید» وجوب تصدیق و حجیت خبر نسبت به خبر شیخ طوسی است، این وجوب تصدیق مربوط به خبر شیخ می شود حکم برای خبر شیخ. و بعد شیخ طوسی که خبر می دهد از خبر شیخ مفید، خبر شیخ مفید هم مفروض این است که حجیت دارد. اثر مترتب بر اخبار شیخ مفید وجوب تصدیق است. چون اخبار است و آن هم خبر عادل است و اثر مترتب وجوب تصدیق است. این وجوب تصدیق که مربوط است به خبر شیخ مفید اثر خبر شیخ مفید است موضوع می شود برای خبر شیخ طوسی. پس حکم وجوب تصدیق بود بالاضافه به شیخ طوسی و موضوع همین وجوب تصدیق است بالاضافه به شیخ مفید.

سوال: دو تا خبر نیست یک خبر است؟

پاسخ: خبر شیخ طوسی یک وجوب تصدیق داشت، خبر می گوید از یک خبری، واسطه معنایش این است. شیخ طوسی خبر می دهد از خبرش، دو تا خبر است شیخ طوسی برای شما نقل می کند و خودش از شیخ مفید که یک خبر نیست سلسله است مرتبط با هم است. خبر شیخ طوسی موضوع بود برای وجوب تصدیق که وجوب تصدیق حکم بود برای خبر خود شیخ طوسی و این خبر شیخ طوسی یک موضوع لازم دارد که موضوعش چیه که به آن تعلق بگیرد؟ مخبر به است که همان اخبار شیخ مفید است همراه با اثرش که وجوب تصدیق باشد. پس در یک جمله وجوب تصدیق که یک وجوب تصدیق است دو تا نیست، یک وجوب تصدیق است، یک وجوب تصدیق بالاضافه به خبر شیخ می شود حکم همین یک وجوب تصدیق بالاضافه به اخبار شیخ مفید می شود موضوع، چون شیخ مفید که از او نقل می کند او می شود موضوع برای خبر شیخ طوسی. در نتیجه وحدت و اتحاد حکم و موضوع به وجود می آید. در صورتی که اتحاد حکم و موضوع به وجود بیاید امر محالی است.

کلام سید الخوئی در مورد این اشکال

اما این اشکال را سیدنا الاستاد با هنر آسان سازی بیان می کند می فرماید: در مورد اخبار وسائط یعنی خبر بالواسطه اشکالی که پیش می آید این است که خبر بالواسه اثر شرعی ندارد. آن وجوب تصدیق اثر در حقیقت برای مخبر به نیست، اثر شرعی آن بود که گفتیم در مثال که اجتهاد را ثابت کنید که اثرش بشود جواز تقلید. و این وجوب تصدیق مفاد آیه نبأ به عنوان حجیت خبر است، حجیت را ما اصطلاحاً اثر برای مخبربه به عنوان اثر شرعی تلقی نمی کنیم، اثر آن است که مثلاً می گوییم خبر عادل اقامه شد به اینکه این مایع خارجی خمر است، اعتبار دارد. اثرش هم حرمت شرب است. این اثر است. و اصل وجوب تصدیق اثر برای مخبر به نیست. لذا اشکال شکل دیگری دارد و ما نیاز به این نداریم که برویم اشکال اتحاد حکم و موضوع را مطرح کنیم یا اشکال تقدم حکم بر موضوع را مطرح کنیم، نیاز به این اشکالات نیست. اصلاً در خبر واسطه اثر شرعی وجود ندارد، اگر اثر شرعی وجود نداشت حجیت معنا ندارد. حجیت به جایی تعلق می گیرد به موردی که آن مورد دارای اثر شرعی باشد. این مخبر به به جزء وجوب تصدیق که از طرف آیه نبأ می آید دیگر اثر شرعی دیگری ندارد اخبار شیخ مفید چه اثری دارد؟هیچ اثری ندارد. وجوب تصدیق که اصل حجیتش آن یک اثر شرعی که ما برای اعمال و افعال و اشیاء قائل هستیم مثلاً برای اجتهاد برای خمر و .. از آن قبیل اثر شرعی نیست. لذا مخبر به دارای اثر شرعی نیست. (۱)

ص: ۳۷۴

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۱۰.

سوال:

پاسخ: اثر یک مرتبه اثر شرعی است مترتب بر خود آن مخبر به مثل اجتهاد اثری که مترتب بود که تقلید بود یک مرتبه خود مخبر به یک اثر شرعی بما هو مخبر به مثل اجتهاد اثر شرعی ندارد، خبر شیخ مفید که شیخ طوسی آن را اعلام بکند می شود مخبر به مثل اجتهاد یک اثر شرعی ندارد. و می گویید وجوب تصدیق که معنای حجیت است آن اثرش است، آن می گوییم اثر شرعی مترتب بر آن نیست آن مفاد دلیل حجیت است و مفاد آیه نبأ است.

سوال:

پاسخ: بگوییم که حجیت خبر جایی اعتبار دارد که مخبر به دارای اثر شرعی باشد و اگر دارای اثر شرعی نباشد جعل حجیت لغو است، برای چی و برای چه کاری؟ مخبر به که شیخ مفید است اثر شرعی ندارد. خبر شیخ مفید دارای اثر شرعی مثل اجتهاد که اثر مربوط به خود آن مورد باشد نیست. و اما اگر بگویید که خبر شیخ مفید هم یک اثری دارد و آن وجوب تصدیق است، خبر آمده جوابش را دادید که آن مفاد آیه نبأ است آن اثر مستقیم مثل وجوب تقلیدی که مترتب بر اجتهاد بود نیست. ایشان بیانش این است که مخبر به اثر شرعی ندارد یعنی خبر آن مثل خبر اجتهاد نیست، خبر شیخ طوسی به اخبار شیخ مفید مثل خبر شیخ طوسی به اجتهاد شیخ مفید نیست. اجتهاد اثر داشت و اخبار که اثری که خود اخبار ندارد، وجوب تصدیقی که می آید آن وجوب تصدیق مفاد دلیل حجیت است، آن اثر خبر صحت سلب دارد می توانیم بگوییم که اثر خبر نیست.

سوال:

پاسخ: شما می گویید که وجوب تصدیق یک اثر دیگری دارد به نام لزوم تبین اولاً این را بگویید برفرض هم این باشد از بحث خارج می شوید. ما می خواهیم بگوییم که مخبر به ما اثر داشته باشد نه وجوب تصدیق جدای از اینها، ما وجوب تصدیق را تنها که مخبر ما نیست، مخبربه ما اخبار شیخ مفید است، شیخ مفید به عنوان مخبر به چه اثری دارد؟ مثلاً شیخ طوسی یک بار اجتهاد شیخ مفید خبر می دهد اثر دارد اجتهادش و وجوب تقلید، یک مرتبه از اخبار شیخ مفید خبر می دهد اثر شرعی مستقیم ندارد، پس مخبر به اثر شرعی ندارد اثر شرعی که نداشت حجیت معنا ندارد. اگر بگویید که گفته است که وجوب تصدیق عادل را اثر اعلام بکنید به عنوان اثر شرعی اوّلاً اتحاد حکم و موضوع پیش می آید ثانیاً تقدم حکم بر موضوع می شود. ثالثاً اثر مفاد دلیل حجت را آوردید اثر اعلام کردید آن وجوب تصدیق مفاد آیه نبأ است، مفاد دلیل حجیت خبر است، آن اثر مستقیم به عنوان اینکه اثر خود این خبر باشد بما هو خبر نیست.

سوال:

پاسخ: فرق است بین خبر زراره که بدون واسطه باشد، اشکال این است، فرق است بین خبر زراره که بدون واسطه باشد که آن اثر دارد اثر شرعی دارد نقل سنت است و نقل قول معصوم است در آن بحث نداریم. اشکال این است که اگر وسائط از اوّل شیخ مفید با چند فاصله نقل می کند از صفار از ابن ابی عمیر تا می رسد به معصوم. از زراره اگر خبر نقل بشود که او زراره از معصوم نقل بکند که اخبار معصوم مسلّم است، خودش اثر شرعی دارد که همان سنت که ثابت شد و سنت خودش حجت است اثر شرعی دیگر لازم ندارد، قول معصوم را خبر می دهد قول معصوم خودش سنت است یعنی خودش حجت است و از خود حجت خبر می دهد آنجا ما دیگر بحث نداریم. اما این وسائط خبر شیخ مفید که هنوز با خبر زراره فاصله دارد این خبر شیخ مفید الان این خبر را نقل می کند شیخ طوسی نقل می کند این اخبار از شیخ مفید اثرش چیه؟ اثر ندارد، اگر اثر نداشت حجیت معنا ندارد. بنابراین اخبار شیخ مفید خبر زراره است و خبر از قول معصوم نیست، اخبار شیخ مفید اخبار از یک راوی دیگری است از راوی بعد از خودش است، به معصوم که نرسیده. این اخبار در این وسط هیچ کدامش اثر شرعی ندارد اینها یک طریق اند که در آخر منتهی می شوند به اثر شرعی که نقل قول معصوم باشد.

سوال:

پاسخ: بحث ما این است که خبر عادل حجت است، خبر شیخ مفید باید حجت باشد، چرا حجت نیست؟ چون اثر شرعی ندارد. حجیت یعنی وجوب تصدیق و حجیت که تعلق می گیرد به چیزی آن چیز باید اثر شرعی داشته باشد. مثال خبر داد فردی که دیگری عادل است مخبر به عدالت است اثرش قبول شهادت و اقتدای به نماز.

ص: ۳۷۶

سوال:

پاسخ: شیخ طوسی یک مرتبه خبر می دهد که شیخ مفید مجتهد است خبر شیخ طوسی و مخبر به شیخ مفید و اثر هم جواز تقلید مثل اینکه از معصوم خبر بدهد. یک مرتبه خبر می دهد همین شیخ طوسی که شیخ مفید از یک راوی دیگر خبر داد، اخبرنی شیخ مفید عن الصّیفار، این اخبار شیخ طوسی است، متعلق خبر شیخ طوسی مخبر به خبر شیخ طوسی اخبار شیخ مفید است. یعنی اخبار شیخ مفید اثر شرعی ندارد،چون اثر شرعی ندارد دلیل حجیت شاملش نمی شود. بنابراین اشکال نسبت به وسائط یک اشکال معروفی است که وسائط در سلسله خبر دارای اثر شرعی نیست. دارای اثر شرعی که نبود مشمول دلیل حجیت نمی شود، چون حجیت جایی است که متعلق حجت دارای اثر شرعی باشد اگر اثر شرعی نداشت حجیت لغو می شود. بنابراین اخبار وسائط به طور کلّ اثر شرعی ندارد. اثر شرعی فقط مخصوص است به خبر آخر که از خود امام نقل بکند. آن اثر شرعی دارد و چون از خود امام خبر را مستقیم نقل نمی کند این وسائط هر کدام شان یک اخبار است، عن شیخ مفید عن شیخ الصّیفار عن شیخ الکلینی اینها هیچ کدام شان اثر شرعی ندارد اما وجوب تصدیق که دارد وجوب تصدیق اثر خبر نیست وجوب تصدیق مفاد دلیل اعتبار حجیت خبر است. پس مخبر بهی که اثر شرعی نداشته باشد شامل دلیل حجیت نمی شود چون حجیت جایی کارایی دارد که اثر شرعی وجود داشته باشد. اما جواب این اشکال و نقد و بررسی این اشکال ان شاء الله جلسه آینده.

توضیح اشکالات مطرح در آیه نبأ ۹۴/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح اشکالات مطرح در آیه نبأ

ص: ۳۷۷

اشکال سوم این بود که اگر از آیه نبأ برای حجیت خبر استفاده کنیم فقط آن راوی آخر که زراره باشد از امام صادق یا صفار باشد از امام عسگری آن خبر مشمول حجیت می شود و از آیه نبأ که حجیت خبر استفاده شد درباره آن خبر آخری صدق می کند چون زراره قول امام را نقل می کند و قول امام هم حامل حکم است یا وجوب یا حرمت، خبر اثر شرعی دارد. اما در وسائط از ابتداء سند تا زراره راویانی که خبر نقل می کنند خبرشان مخبربه شان اثر شرعی ندارد بجز اثری که از خود آیه نبأ یا دلیل حجیت به دست بیاید که بشود وجوب تصدیق عادل. اگر این وجوب تصدیق عادل را به عنوان اثر شرعی در نظر بگیریم اتحاد حکم و موضوع لازم می آید. چون یک جعل داریم، یک تصدیق عادل داریم، فرض این است. و این تصدیق عادل هم حکم می شود و هم موضوع خودش. تصدیق عادل بالاضافه به شیخ می شود حکم و تصدیق عادل به نسبت به مفید مثلاً می شود موضوع. پس تصدیق عادل بما هو تصدیق عادل و بما هو مجعول واحد حکم هم است و موضوع هم است. این مطلبی بود که قبلاً گفته بودیم. اما محقق خراسانی این اشکال را با هماهنگی با رأی شیخ انصاری به این صورت جواب می گوید. که می فرماید: این اشکال یعنی اشکال اتحاد حکم و موضوع که وجوب تصدیق هم حکم است و هم موضوع، در صورتی لازم می آید که انشاء واحدی باشد. یک وجوب تصدیق عادل داریم آن هم حکم بشود و هم موضوع. اما اگر

فرض بکنیم تحت عنوان نعم و استدارک اما اگر فرض کنیم انشاء های متعدد به عدد راوی وانگهی هر خبر یک موضوع است و یک «صدّق العادل» برای خودش دارد. هر موضوع و هر حکم متعدد می شود به تعدد روات. فقط حکم که «صدّق العادل» باشد در این سلسله وحدت نوعی و سنخی دارد که از یک سنخ اند اما وحدت و اتحاد شخصی ندارد هر کدام به انشاء جدا شبیه اند. این را با نعم می فرماید. اما در جواب می فرماید: «و یمکن الذبّ» ادباء اشکال کرده اند که ذبّ معنای جواب نیست ما اشکال ادبی نداریم ذبّ در اصطلاح شیخ انصاری و محقق خراسانی به کار می رود.

ص: ۳۷۸

جواب محقق خراسانی از اشکال سوم

و اما جواب محقق خراسانی از اشکال خود سه تا جواب داده است: ۱. می فرماید اشکال وارد است، اشکال لزوم وحدت بین حکم و موضوع که وجوب تصدیق هم موضوع می شود هم حکم. لازم می آید در صورتی که بگوییم مجعول حجیت اثر شخصی است، شخص اثر است که وجوب تصدیق باشد اما اگر گفتیم مجعول طبیعت اثر است، خیلی فرق می کند، طبیعت اثر حلال مشکل است. منظور از طبیعت اثر چیست؟ منظور از طبیعت سیدنا الاستاد می فرماید که طبیعت معقولی نیست که در معقول بگوییم متعلق حکم یا مجعول طبیعت است منظور از طبیعت معقولی طبیعت بشرط لا- می شود مثل «الانسان نوع» این طبیعت است و طبیعت بشرط لا- یعنی بشرط عدم حمل، انسان نوع موضوع برای محمولی قرار نمی گیرد و حمل خود انسان نوعٌ هم در سطح لفظ است اما در سطح قضیه حملیه انسان نوع درست نیست، طبیعت بشرط لاست. اما در اصطلاح اصول منظور از طبیعت وجود سعی به تعبیر ایشان یعنی یک مجعولی که دارای توسّع و گستردگی است. مثلاً- می گوییم «اکرم العالم» شخص را قصد نمی کنیم، طبیعت عالم را قصد می کنیم. براساس ماهیات این گونه طبیعت اصطلاح اصول می شود طبیعت به شرط وجود، «اکرم العالم» به شرط وجود این طبیعت قبلاً است قبل از طبیعت اثر قبل از تحقق اثر شخصی برای خبر شخص هست. و از آن طبیعت کلّی حجیت منتشر می شود به مصادیق جزئی. به عبارت واضح که بعداً محقق نائینی می فرماید انحلال صورت می گیرد یک طبیعت کلی است متعلق حجیت و از آن طبیعت کلّی عند الوجود مفروض الوجود اثرهایی به عدد روات صورت می گیرد به عنوان مصادیق آن طبیعت اثر. طبیعت اثر مثلاً کسی بگوید «کل خبری صادق» با یای نسبتی که ضمیر متکلم باشد، هر خبر من صادق است اینجا متعلق طبیعت خبر شد. بعد در عمل عند الوجود هر خبری که محقق بشود آن وصف صادق که حکم است می آید به آن خبر تعلق می گیرد. بنابراین ما گفتیم که «صدّق العادل» به عنوان طبیعت عادل هر کجا عادل خبری آورد ما گفته بودیم خبر عادل به عنوان یک طبیعت هر کجا خبر عادل آمد همان طبیعت کلّی که متعلق حجیت بود صدق می کند. بنابراین این رواتی که هر کدام حکم صدّق العادل دارد حکم وجوب تصدیق دارد مصادیقش از آن طبیعت کلّی دارای وسعت و سعه وجودی که مجعول حجیت است، با این توضیحی که داده شد دیگر اتحاد حکم و موضوعی در کار نیست، موضوع می شود طبیعت. و موارد جزئی که از آن طبیعت منتشر و متشعّب می شود این موارد جزئی هر کدام منحلّ می شود به یک حکم و یک موضوع. یک خبر یک «صدّق العادل» دارد و اشکال اتحاد حکم و موضوعی در کار نخواهد بود.

ص: ۳۷۹

سوال چه فرقی است بین این جواب و استدراک

یک سوال باقی مانـد که چه فرق است بین این جواب و آن مطلبی که در اسـتدراک گفته شـد. در برابر این سوال جواب داده انـد محققین یعنی از اسـتادنا العلامه تـا مرحوم فیروزآبـادی و غیرهمـا و سـید الحکیم که شـرحی در کفـایه دارد به نام حقائق الاصول، جوابی که داده انـد از این قرار است که آن ردّ اولی که تحت عنوان اسـتدراک آمـد درست است آنجـا هم انحلال صـورت می گیرد در جـوابی که گفـتیم مجعول طـبیعت باشـد هم انحلال صورت می گیرد امـا بـا دو فرق: ردّ اولی که تحت عنوان اسـتدراک بود از طریق تعدد انشاء است و در ردّ اولی انشاء یکی است فقط طبیعت است و فرق دوم در ردّ اولی انحلال حقیقی است به این معنا که انشاء متعـدد است و همین حجیت که مفادش وجوب تصـدیق است معنایش و جوب تصدیق عادل است حقیقتاً منحل می شود و متعـدد می شود به تعـدد افراد راوی. انحلال حقیقی است. چون هر کـدام انشاء دارد بر فرض. و در ردّ دوم که مجعول حجیت طـبیعت اثر باشـد انحلال حکمی است چون که مجعول بالاصاله طـبیعت است مجعول بالاصل طبیعت است و افراد مجعول بالعرض می شود. هر چیزی که حکم روی آن تنزیلی یا تبعی آمـد حقیقی نیست حکمی است. اما جواب دوم،جواب را می دهـد بالمناط می گویـد اگر شـما گفتیـد که در صورت اسـتفاده از آیه نبأ نسـبت به حجیت خبر کار منتهی می شود به وحـدت حکم و موضوع می گوییم ما این مطلب را اگر لفظاً محظور داشـته باشـد مناطاً اخـذ می کنیم. مناط چیست؟ منظور از مناط هر خبری که مشمول حجیت باشد اثر دارد، داشتن اثر برای خبر مناط است. به عبارت دیگر از لفظ می آییـم بیرون واقعیت را می گیریم، منـاط همـان واقعیت است. واقعیت این است که هر خـبری اثری دارد هر خـبری که مشـمول حجیت باشـد اثری دارد. اگر از لحاظ لفظ مشـکل داشت «صدّق العادل» این مناطش را می گیریم این مناط کشف می کند از جعل متعـدد و جـداگانه. کشف می کنـد از تعدد انشاء. از طریق مناط تعدد انشاء درست می شود. اگر می توانستیم می گفتیم این متمّم حرف نعم است که از طریق منـاط می توانیم تعـدد انشـاء به دست بیـاوریم، کشف کنیم تعـدد انشـاء را. و اما پس از توجه به مناط اشـکال شـد اتحاد بین حکم و موضوع لازم نمی آیـد چون کار منتهی می شود به تعدد انشاء. و جواب سوم این است که عـدم قول به فصل بین آثار این عـدم قول به فصل سـیدنا به عبارت ساده آورده است می گوید «ان شئت فقل لا فرق بین اثر الخبر بین الخبر بلا واسـطه و بین الخبر مع الواسـطه» فصلی نیست. با این عدم فصل بین خبر با واسطه و خبر بدون واسطه هر خبری اثری دارد قطعاً. با این سه جوابی که گفته شـد اشـکال وحـدت حکم و موضوع نسـبت به وجوب تصـدیق یا «صـدّق العادل» حل شد.

ص: ۳۸۰

نقد محقق نائینی بر این اشکال

و اما محقق نائینی قـدس الله نفسه الزکیه نقدی دارند درباره این اشـکال می فرمایند: مقدمه ای که بنیاد اشـکال است این اسـت که هر خبری دارای اثری است. می فرماید که ما این مطلب را در اصول بحث کردیم و بررسـی کردیم که درباره خبر و سلسله سنـد اثر اصـلی که کلاـم معصوم است کـافی است، آن اثر همه سلسـله را شامـل می شود. این راوی ها که راوی شـده انـد که حجیت گرفته انـد که اعتبـار گرفته انـد برای این است که در نهایت امر منتهی می شود به بیان و نقل قول معصوم علیه السـلام. برای این راوی ها یک دخالت ما در آن خبر اصـلی کافی است. لازم نیست که هر خبری یک اثر کاملی جداگانه داشته باشد، اثر دارد و دخـل دارد مـا غیر از این کـار دیگری نـداریم. مـا مگر خـبر مسـتقلی داریم از هر راوی که یـک اثر مسـتقل در حد خودش اثر متناسب خودش دارد. که اگر نـداشت اصـلاً راوی نبود همین مقـدار نقش دارد و همان مقدار هم دخل دارد همان دخلش اثرش اسـت و بیشـتر از آن کـاری نـدارد تـا می رسـد به زراره که حرف اصـلی را می زنـد لـذا اگر زراره بگویـد «عن الزراره قال» همه سلسله باطل می شود. (۱)

سوال: حیثیت می شود اضافیه

پاسخ: اضافیه به معنای کلمه نگویید بلکه اضافه به معنای نحویه بله.

نظر سید الخوئی نسبت به این اشکال

اما رأی و بررسـی سـیدنا الاستاد نسبت به این اشکال، مطلبی که ایشان می فرماید که خبر بدون اثر اگر باشد حجیت لغو است، درست است ولی اثر مـال خود خبر باشـد نه اثری که از طریق دلیل اعتبار یا از طریق حجیت می آیـد. وانگهی می فرمایـد: این مطلبی که گفته می شود که هر خبری باید اثری داشـته باشد و الا مسـتلزم لغویت می شود این یک آیه و روایتی در عقبه خود نـدارد دلیل شـرعی ندارد فقط حکم عقل است. و بعد از آن از اساس پس آنچنان اسـتحکام ندارد می گوید حکم عقل اسـت بعـد از که حکم عقل شد مورد بررسـی قرار می گیرد که یحکم عقلی قطعی است یا یک حکم عقلی ظنی است پس از اساس این مطلب خـالی از شـبهه نیست. و انگهی ما برفرضـی که این حکم عقل را قبول کنیم درباره روات و آثار اخبار آنها مشـکلی نـداریم برای اینکه سلسله روات تـا زراره که از امـام صادق علیه السـلام خبر نقل می کنـد یک مجموعه است، یک بـدنه بهم دوخته شـده است و زنجیره ای. در جهت یک اثر بکار گذاشـته شـده است. بنابراین اثر را می گوییم روات من حیث المجموع اثر دارد اثرش نقل کلام معصوم است. بنابراین ما درباره اثر خبر اولاً که دلیل محکمی نـدارد و ثانیا همان یک اثر کافی اسـت کـه مـا در انتهـای امر داریم. فرقی که بین رأی محقـق نـائینی و سـیدنا الاسـتاد اینجـا در نظر گرفته می شـود که محقـق نـائینی فرمودند که هر راوی دخل دارد جدا جدا دخل دارد سـیدنا الاسـتاد می گوید کلّ راوی ها یک مجموعه مشترک است، قضیه اشتراکی است مثل اینکه ده نفر یک سـنگ بزرگی را برمی دارند. مجموعی و انفرادی است، نتیجه یکی می شود. بنابراین من حیث المجمـوع این روات و این اخبـار روات آثـاری دارنـد که مشترکـاً منتهی می شـود به نقـل قول معصوم، همـان نقـل قول معصوم نهـایت امر است و خبر است و اثر. مضافا بر این که در خبر و سلسـله خبر همان طوری که اشاره شـد دیگر اثری نیست. شمـا یـک وقتی بحث بکنیـد آن مفـاد حجیت را اثر اعلاـم می کنیـد، آن اثر اخبـار نیست روایت به خـاطر قول معصوم روایت است، اثر همان یکی است، اثر دیگری نیست، دیگر اثر شـرعی وجود ندارد. پس «لیس لنا الا اثر و لا یکون فی الواد خبر» هیچ

اشکال و ایرادی به وجود نمی آید مخصوصاً با اینکه در کلّ بدنه خبر فقط اثر واحد است. (۲) ارتحال عالم مجاهد مرحوم شیخ طبسی را شنیدید که ایشان در دوران جهاد و مبارزه با شاه بسیار تلاشی داشت در خراسان بسیار سخنرانی ها و شکنجه ها و زحماتی، ارتحال ایشان را برای همه شما و حوزه علمیه تسلیت بگوییم و برای ایشان علو درجات آرزو کنیم. شادی روح همه فقهاء و علماء و مرحوم آیت الله شیخ عباس طبسی صلوات ختم کنید.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۰۶.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۶۸.

بررسی اشکالات دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر ۹۴/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی اشکالات دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر

بعد از که سه تا اشکال گفته شد و حل آن اشکالات هم ارائه شد، به ترتیبی که در کفایه الاصول آمده است اشکال چهارم.

اشکال چهارم دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر مستلزم تحقق حکم قبل از موضوع

منظور از این اشکال به طور خلاصه این است که می دانیم بلا شبهه که موضوع مقدم است بر حکم، نسبت بین موضوع و حکم نسبت بین علت و معلول است و اگر جایی اتفاق بیافتد یا در دید ابتدائی دیده بشود که حکم قبل از موضوع صورت بگیرد کار ناممکنی است و قابل التزام نیست. می فرماید در مورد حجیت خبر نسبت به وسائط، وسائطی که بعد از خبر اول و بعد از راوی خبر اول قرار دارد تا راوی خبر آخر این وسط هر خبری که در این وسط باشد مشمول حجیت به وسیله آیه نبأ نمی شود. برای اینکه اگر حجیت خبر را بگوییم که شامل این وسائط می شود مستلزم تقدم حکم از موضوع خواهد بود و آن کار محالی است. مثلا شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه حدیث نقل می کند «حدثنی المفید» و شیخ مفید حدیث یا روایت نقل می کند از صفار می فرماید «حدثنی الصفار» و صفار از امام عسگری سلام الله تعالی علیه. خبر اول وجدانی است بر فرض. شیخ طوسی است که حس می شود خبرش و نقلش. و خبر شیخ است و حکم آن که عبارت است از وجوب تصدیق یا همان حجیت. این خبر اول معلوم است، حسی است بالوجدان است و اما خبر شیخ مفید در همان ساختاری که گفتیم «اخبرنی شیخ طوسی قال حدثنی شیخ المفید» این خبر شیخ مفید الان برای ما وجدانی نیست، و این اخبار شیخ مفید برای ما از طریق شیخ طوسی و «صدق العادل» آن ثابت می شود. آن «صدق العادل» که در خبر شیخ طوسی داشتیم تعبداً اخبار شیخ مفید را ثابت می کند و به عبارتی حکم که«صدق العادل» است علت می شود برای موضوعی که اخبار شیخ مفید است. هم حکم مقدم شد و حکم علت شد برای تولید موضوع که اخبار شیخ مفید باشد. و این امر محالی است. در عبارت کوتاه که محقق نائینی می فرماید ترتب حکم بر موضوع امر مسلم است اما در خبر واسطه یا وسائط تقدم حکم که صدق العادل بر موضوع که اخبار وسائط است لازم می آید و این امر محالی است.

ص: ۳۸۲

سوال:

پاسخ: محقق نائینی می فرماید مسلم است که حکم مترتب بر موضوع است امر مسلمی است، اما اگر خبر واسطه را مشمول حجیت خبر بدانیم حکم که حجیت باشد حکم که وجوب تصدیق باشد مقدم می شود بر موضوع که اخبار واسطه است. یعنی اول وجوب که در مورد شیخ صدوق بود می آید وانگهی اخبار شیخ مفید برای ما ثابت می شود و این تقدم حکم بر موضوع است و محال و ناممکن.

سه جواب از اشکال

اشکال را که گفتیم در جواب می فرماید: همان سه تا جوابی که در مورد اشکال گفتیم، جواب اول می فرماید این اشکال وارد است اگر جعل حجیت شخصی باشد به جعل واحد، شخصی و واحد نه متعدد و انشاءات متعدد یک جعل واحد شخصی می شود از باب تقدم حکم که حجیت بر موضوع که اخبار واسطه است. اما اگر متعلق جعل ما در باب حجیت طبیعت حکم و طبیعت وجوب تصدیق بود آن طبیعت وجوب تصدیق به عدد افراد خودش منحل می شود. به عبارت مختصر هر خبر یک خبر است موضوع و یک حجیت دارد حکم. حجیت نسبت به هر خبر مخصوص خود آن خبر است، حجیت پخش و نشر می شود به عدد روات و اخباری که در وسط قرار دارد. این جواب اصلی است، آن دو جواب فرعی هم که مناطاً و قول به عدم فصل. این سوال و این جواب کامل شد.

سوال:

پاسخ: مفاد آیه نبأ از باب مثال جعل حجیت می شود به نحو طبیعت یعنی طبیت وجود تصدیق می شود آن از اصل یک مجعولی است به نحو مجعول طبیعی اصولی به همان ساختاری که آنجا گفتیم. این افرادی که در وسط است همه این افراد می شود مصادیق برای همان طبیعت.

ص: ۳۸۳

سوال:

پاسخ: این مشکل را به وجود می آورد که خبر شیخ طوسی که وجدانی است که خبر است و وجوب تصدیق، حالا خبر شیخ طوسی که خبر می دهد از شیخ مفید اخبار شیخ مفید را که ندیده اید در دسترس ما هم که نیست واسطه خورده است، به وسیله اخبار شیخ طوسی اخبار شیخ مفید اعتبار پیدا کرد. اخبار شیخ مفید تولد شد به تعبیر بعضی از شراح از خبر شیخ طوسی. چیزی که از چیزی تولد بشود چگونه می تواند موضوع برای آن مولد باشد. مولود نمی تواند مقدّم باشد بر مولّد. خبر شیخ طوسی مولّد است و خبر شیخ مفید مولود است، مولود نمی تواند مقدم بر مولد باشد و الا خلف است و محال. فرض کرده اید که مولد است و دیگر مولد نیست، فرض کردید مولود است و مولود دیگر نیست خلف می شود و خلاف واقع می شود حرام.

سوال:

پاسخ: علت اخبار شیخ مفید، علت اخبار شیخ مفید شیخ طوسی است نه علت تولد خود شیخ مفید. علت تولد اخبارش اگر شیخ طوسی خبر از شیخ مفید نمی داد خبر شیخ مفید تولد نمی شد. خبر شیخ مفید از خبر شیخ طوسی تولد یافته است.

جواب اشکال براساس رأی محقق نائینی

و اما جواب اشکال براساس رأی محقق نائینی، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این اشکال که در عبارت کوتاه بیان می کند که عبارت است از تقدم حکم بر موضوع در خبر واسطه. می فرماید: این اشکال در صورتی به وجود می آید که جعل حجیت به نحو جعل شخصی باشد نه به نحو انحلالی. در این جا در باب حجیت جعل عبارت است از جعل حجیت به عنوان یک مفهوم که قابل انحلال است بر مصادیق کثیر. هر خبری خبر شیخ طوسی که جای بحث نبود در آن، خبر شیخ کلینی مثلاً ـ شیخ طوسی از شیخ کلینی، شیخ کلینی از علی بن ابراهیم و علی بن ابراهیم از ابن ابی عمیر، در این مثال شیخ طوسی که خبرش و حکمش معلوم بود و بدون اشکال. شیخ کلینی که خبری دارد خبرش یک موضوع است و حکمش وجوب تصدیق یک حکمی است منشعب از اصل حجیت که به طور کلّی جعل شده است. و خبر علی بن ابراهیم هم موضوع است حکمش یک وجوب تصدیق که مخصوص این خبر است منشعب است جعل طبیعت وجوب تصدیق و همین طور خبر ابن ابی عمیر که ابن ابی عمیر نیاز دارد چون از امام رضا صحبت می کند. این جواب را محقق نائینی بیان فرمودند که جواب بسیار درست و عالی است و در نهایت امر هم اعلام می کنند که آیه نبأ دلالتش بر حجیت خبر کامل و تمام است. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۰۷.

رد اشکال از نظر سید الخوئی

و اما ردّ اشکال از منظور سیدنا الاستاد، سیدنا الاستاد می فرماید: اوّلاً این اشکال و اشکال قبلی که اتحاد حکم و موضوع بود مبنائی است. بر اساس مبنای ما در باب حجیت این اشکال از اساس وارد نیست. یعنی جایی برای این اشکال وجود ندارد. چون نظر ما در باب حجیت این است که مجعول در باب حجیت کاشفیت و طریقیت است. از باب تتمیم کشف همان مسلک محقق نائینی. بنابراین ما فقط نظر ما به خود کاشفیت و طریقیت است ما نظری به اثر و حکم نداریم. جزء مقصود ما در باب حجیت نیست. در باب حجیت این مقدار کار لازم است که طریقیت و کاشفیت معتبر باشد به سمت حکم. و اما بنا بر معروف که مجعول در باب حجیت تنزیل مودا است منزل واقع و آن نازل منزله واقع طبیعتاً باید حکم شرعی یا اثر شرعی یا موضوعی که اثر شرعی داشته باشد یا خودش حکم شرعی باشد. در آن صورت می فرماید براساس مماشات با مسلک معروف باز هم این اشکال وارد نیست. برای اینکه مجعول در بحث حجیت یعنی حجیت که مجعول است یا وجوب تصدیق به نحو قضیه حقیقیه مجعول است نه به نحو قضیه خارجیه. اصل بحث را ایشان تصریح می کند که مجعول به نحو قضیه حقیقیه است. حکم محقق می شود بر فرض وجود موضوع. هر کجا موضوعی آمد حکمش خواهد آمد. بر فرض وجود موضوع حکم بعد از آن می آید. حکم مشروط است به وجود موضوع. درست طبق نظمی که بین موضوع و حکم برقرار است. موضوع که محقق شد حکم می آید اینجا هم همین طور است حجیت خبر انحلالی است از شکل و ساختار قضیه حقیقیه هر کجا خبری موجود بشود اخباری باشد موضوع که محقق شد حکم می اید، می گوید «صدقه، عن المفید قال» تا بگوییم «قال مفید» بعدش می آید «صدقه»، موضوع بعد از حکم انحلالی و مرتب و منظم بلا اشکال. (1) تا به اینجا اشکالاتی که نسبت به آیه نبأ بود گفته شد و عمده هم چهار اشکال بود که گفته شد.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۰۸.

اما تحقیق و جمع بندی و نتیجه گیری از استدلال به آیه نبأ

در مجموع شیخ انصاری و سیدنا الاستاد می فرمایند: آیه نبأ دلالت بر حجیت خبر ندارد. این اشکالات که گفته شد مخصوصا این دو اشکال اخیر را بالاتفاق ردّ می کنند و وارد نیست. درباره رد این دو اشکال اخیر به طور عمده راه حل همانکه جعل به نحو قضیه حقیقیه است نیاز به هیچ طرح و توجیه دیگر نداریم. کلام محقق خراسانی و محقق نائینی هم تقریباً هماهنگ بود و از شیخ انصاری هم مراجعه کنید این را استفاده کنید. پس در این قسمت حرف اوّل ما این است که جعل به نحو قضیه حقیقیه است این دو اشکال با در نظر گرفتن این نکته که جعل به نحو قضیه حقیقیه است مطلب تمام است. اما عمده ترین اشکال که شیخ انصاری و سیدنا الاستاد روی آن خیلی حساب می کنند همان قضیه سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. شیخ انصاری که آن اشکال را خود ایشان مطرح کرده اند آن اشکال را محقق قمی هم دارد. و بعد جوابش را می گوید که منبئ بگوییم درست می شود. پس شیخ انصاری که آن سوال را برجسته و کامل بیان فرمودند سیدنا الاستاد می فرماید در این کتاب و این دوره ای که در دسترس ما هست دوره اخیر درس ایشان، البته بنده حقیر آخرین دوره درس اصول ایشان را شرفیاب بودم و بعد از آن دیگر درس اصول را ترک کرد و دیگر فقط فقه می گفت. در دوره اخیر که ایشان می فرماید که ایشان حدود هشت دور اصول را کامل درس گفته اند، خیلی توفیق است هشت دور و هر دور درس ایشان حدود هفت سال بود. هشت دور تقریبا گفتند که من دوره هشتم بودم. در این دوره اخیر می فرماید: من دوره قبل گفته بودم که مفهوم شرط درباره آیه نبأ امکان دارد وجهی دارد که از مفهوم شرط استفاده کنیم اما آنچه که الان می بینم این است که کلمه فاسق که در آیه نبأ آمده است این آیه و این ساختار فاسق موضوع است، آیه مسوق است یا شرط، شرط مسوق است در مقام بیان تحقق موضوع. لذا در صورتی که فاسق نیامده باشد سالبه منتفی به انتفاء موضوع است همان فرماشی که شیخ گفته. در آخر می فرماید: تبیّن که دلالتی ندارد آیه بر حجیت و بر مفهوم. آیه دلالتی بر حجیت خبر ندارد نظر ایشان. شیخ انصاری هم که فرمایش ایشان را مفصل شرح دادیم که عمدتاً اشکال ایشان سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. اما تحقیق این است که آیه نبأ با آن ترکیبی که دارد قطعاً در مقام بیان این مطلب است که مخبر فاسق باید خبرش را تبین کرد و نباید بدون تبین پذیرفت. این یک ظهور عرفی دارد که محقق خراسانی به این مطلب اشاره فرمودند. از این آیه ما باشیم و این آیه مخبر فاسق می نماید، فاسق بدون مخبر اصلاً نیست بلکه همان طوری که فاسق بدون ذات که نیست وصف خالی که نیست، موصوف قطعا است تا مخبر بشود. پس مخبر که در کار بود می شود موضوع برای دو حالت. مخبر فاسق قطعاً از آیه استفاده می شود بنابراین پس از که مخبر فاسق موضوع بود آن موضوع محفوظ است در صورتی که فاسق بیاید و در صورتی که فاسق نیاید. اما این واضح و دید ابتدائی و دید عرفی و روشن است. و اما آن مسئله ای که سالبه منتفی به انتفاء موضوع می شود و یا اشکال از این قبیل، درست است، فرمایش شیخ هم درست است و فرمایش سیدنا الاستاد هم درست است اما آن اشکال و آن مطلب برخواسته از دقت عقلی است.

سوال:

پاسخ: آن جایی می آید که ما در فقه و استدلال فقهی کار نکنیم استدلالی باشد به ما هو استدلال جای خودش را دارد که قسمتی از بحث اصول این گونه است. فراظهوری است و درستی است اما به درد ساختار استدلال فقهی نمی خورد. استدلال فقهی درست در سطح ظهورات حرکت می کند. چیزی که از حد و سطح ظهور فراتر باشد هرچند با دقت عقلی قابل دفع باشد ولی در استدلال فقهی جا ندارد. بعد از این که این نکته تمام شد، محقق نائینی مطلبی دارد که برای این مسئله یک جان تازه ای می دهد. می فرماید: بعد از آنکه عرفت که دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر کامل است و بلا اشکال می فرماید از همین آیه نبأ حجیت تمام اخبار ثابت می شود به وسیله منطوق و مفهوم. با ضمیمه مفهوم و منطوق تمام اقسامی که در رجال می گویند از همین آ یه ثابت می شود. اقسام در رجال چهار تاست: صحیح و موثق و حسن و ضعیف. می فرماید: صحیح و موثق و حسن به توسط مفهوم اعتبارش ثابت می شود، اعتبار صحیح و موثق و حسن به وسیله مفهوم آیه نبأ ثابت می شود که فاسق آمد خبرش را قبول نکنید اما اگر فاسق نبود صحیح بود موثق بود و حسن بود بپذیرید از مفهوم استفاده می شود. اما خبر ضعیف اعتبارش به وسیله منطوق است. چون خبر ضعیف است حالا فاسق یکی از مصادیق ضعیف است هر خبری که ضعیف است که این خبر ضعیف را نگفته است قبول نکنید گفته است تبین کنید. اگر متبین شد و وضعیتش روشن شد اعتبار دارد. لذا می فرماید خبری که منجبر به عمل اصحاب باشد اعتبارش از همین آیه استفاده می شود. عمل اصحاب تبیین کرده پس به مقتضا و دلالت منطوق حجیت خبر ضعیف منجبر به عمل اصحاب هم ثابت می شود. مضافا بر اینکه خبر ضعیف مساوی با مطرود نیست. فتبیّن الی هنا اینکه آیه نبأ دلالتش بر مفهوم وانگهی دلالتش بر حجیت خبر کامل و تمام است.

ص: ۳۸۷

استدلال به آیه نفر در جهت حجیت خبر ۹۴/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیه نفر در جهت حجیت خبر

یکی از آیاتی که مورد استدلال قرار گرفته است قدیماً و حدیثاً آیه نفر است که قدماء اولین آیه در مورد اثبات حجیت خبر آیه نفر را عنوان کرده اند. این آیه که عبارت است از آیه ۱۲۲ سوره توبه قال الله تعالی «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (۱) این آیه که دستور داده است به نفر و سفر و مهاجرت برای تعلم که در تفاسیر آمده است تعلم در حال غربت و دور از وطن اطیب و احسن و اقوی است. و بعد از آنکه تعلم بکنند برگردند و اقوام خودشان را انذار کنند. شاید مردمی که انذار بشوند حذر کنند. این حذر کنند یعنی مخالفت نکنند و برحذر باشند از عدم قبولی.

استدلال به آیه در نصوص

این آیه در نصوص هم مورد استناد قرار گرفته است. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه هفت تا روایت نقل می کند که در آن روایات برای وجوب تعلم استشهاد شده است به این آیه و از آنجا که وجوب تعلم اگر برای تعلیم نباشد عبث است وجوب تعلم مستلزم تعلیم است و تعلیم متضمن قبولی است یعنی هر چه را که آن معلم بیاورد از احکام و برای متعلمین بگوید باید متعلمین قبول کنند و این معنای حجیت خبر است. در جمع این نصوص که سه روایت آن صحیحه است، یک روایت از ابن ابی عمیر از امام صادق علیه السلام در کتاب معانی الاخبار در ضمن حدیث آیه نفر را نقل می کند بعد آقا می فرماید: «امرهم بالنّفر الی رسول الله فیتعلموا ثم یرجعوا الی قومهم فیعلموهم» (۲) از این حدیث هم استفاده می شود که نفر برای کسب علم واجب است و بعد برگردد و برای قوم خودش بیاموزد این آموختن متضمن قبول کردن است، به عبارت دیگر قبولی مفروغ عنه است. جایگاه این آیه معلوم شد که در نصوص و این نصی که از ابن ابی عمیر از امام صادق سلام الله تعالی علیه نقل کردم به دلالت هم اشارت مّایی داشت. (۳)

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۲۲.

۲- معانی الاخبار، شیخ صدوق، ص۱۵۴.

۳- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج۱، ص۱۲۶.

اقوال فقهاء در استدلال به آیه نفر

و اما اقوال فقهاء درباره استدلال به این آیه، به ترتیب زمان و رتبه: ۱. سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه در مقام استدلال به آیات در جهت اثبات حجیت خبر اولین آیه آیه نفر را نقل می کند. بعد از ذکر این آیه می فرماید: آنهایی که می

رونـد تعلم می کننـد و برمی گردند منذرین هسـتند و منذرین صدق نمی کند مگر اینکه قول شان مورد قبول باشد. انذار منذر مستلزم قبول قول آنهاست. (۱) ۲. شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این آیه که گفته است «لولا نفر» «لولا» که اعلام می دارد موکّدا که باید هجرت بشود نفر بشود خروج از وطن برای تعلیم و امر شده است که از هر فرقه، فرقه به سه نفر صدق می کنـد و طائفه ای از فرقه به یک نفر هم صـدق می کنـد. و اینها که برمی گردنـد خبر می رسانند انذار می کنند انذار اخبار است و اخبـار در شـکل متواتر نیست، مقرون به قرینه هم که نیست، اخبـار به خـبر واحـد است اگر عمـل به خـبر واحـد واجب نیست وجوب انذار در آیه بی فائده و لغو می شود. اسـتدلال شیخ و سید را دیدیم ولکن در بحث های قبلی هم اشاره شده بود یک مشاجره و بحثی است و تاریخ است و زمان خلفاء عباسـی تقریبا حاکم است و بغداد و جو درگیری با ابناء عامه است. این نقـد هایی دارنـد سـید و شـیخ مشابه هم که خلاصه آن نقد این می شود که خبر این منذرین و این انذار را بدون اطمینان نمی شود پذیرفت. (۲) مـا در مرحله تحقیق ان شـاء الله اشاره می کنیم که اطمینان را اگر در نظر بگیریـد حجیت خبر که کامل شـد اطمینان نوعی دارد. ۳. علامه حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الحقّ ثبوت التعبد بالخبر العادل» در بحث حجیت خبر می فرماید: حق این است که تعبد درست است به خبر عادل یعنی خبر عادل یا خبر واحد ثقه حجیت و اعتبار دارد. این جمله را که اعلام می کنـد بعـد می گوید «لقوله تعالی فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه» می فرماید: در این آیه حذر واجب شده است که در نهایت می فرمایـد: «لعلهم یحذرون» این حذر چرا واجب است؟ این حذر واجب است در مورد عدم قبول انذار، مضـمونش این می شود که بترسـید امتناع کنیـد از اینکه خبر منـذرین را نپذیرید یعنی باید انذار منذرین و اخبار مخبرین از احکام را قبول کنیـد و بایـد بپذیرید. با این بیان دو تا نکته به دست آمد: ۱. استناد به این آیه، ۲. رأی خود علامـه حلی بر این است که دلیل اوّل برای اثبـات حجیت خبر از آیـات قرآن آیه نفر است. ۴. صاحب معالم قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: حذر در این آیه نفر واجب است، این آیه دلالت دارد بر حجیت خبر برای اینکه حذری که در این آیه آمده است واجب است. برای اینکه پس از که «لعلّ» که از حروف ترجّی است انسـلاخ پیـدا کنـد از معنای حقیقی اش چون ترجّی درباره خـدای متعال ممکن نیست، «لعلّ» از معنـای حقیقی اش که انسـلاخ پیـدا کنـد به اقرب المجازات حمل می شود که محبوبیت باشـد مطلوب خـدای متعال. حذر مطلوب خدای متعال است این مطلوبیت یا این حذر اگر مقتضـی داشـته باشد واجب می شود و اگر حذر مقتضـی نداشته باشـد حسن نـدارد. و چـون مطلـوبیت معلـوم است مقتضـی هم قبولی خـبر منـذر است، حـذر واجب است از وجوب حـذر می فرمایـد: «فوجوب الحـذر للانـذار دلیل علی وجوب العمل بالخبر الواحـد» یعنی پس از که حـذر واجب شده در نتیجه انذار که اخبار بود این وجوب حذر در نتیجه انذار و اخبار دلیل می شود که واجب است خبر عادل واحد را قبول کنیم. (۳)

۱- الذریعه فی الاصول، سید مرتضی، ص۵۳۱.

۲- العده فی الاصول، شیخ طوسی، ص۱۰۸.

۳- معالم الدین، شیخ جمال الدین حسن نجل شهید ثانی، ص۱۸۹.

سوال:

پاسخ: حذر واجب شد در نتیجه انذار، انذار اخبار بود، حذر که واجب شد یعنی واجب است که امتناع نکنید و بپذیرید، حذر که واجب شد در نتیجه انذار که اخبار است وجوب عمل به مقتضای خبر واحد. ۵. محقق قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این آیه به وسیله حرف «لولا» که «لولا» از حروف تحضیض است، تحضیض یعنی تهدید. در ابن عقیل خوانده ایم حروف تهدید و تحضیض را، «لولا و لوما و هلّا و الّا» اینها از حروف تحضیض است معنایش تهدید است که ترجمه فارسی اش هم متداول است که می گوییم اگر این کار انجام نشود، دستور است همراه با تهدید. «لولا نفر» اگر کسی هجرت نکند این «لولا» که دلالت داشت بر الزام همراه با تهدید دلالت می کند بر وجوب نفر که نفر واجب است. نفر که واجب شد در حد واجب کفائی. بعد از آن نفر هم تعلیل شده است به تفقه، «لیتفقّهوا» تفقه هم واجب است چون هدف واجب واجب است و خودش هم به صیغه امر مغایب است. بعد هم هدف تفقه هم انذار شد انذار هم واجب است به همان دو دلیل که هدف واجب واجب است و امر هم است. بعد از آنکه تفقه واجب شد و انذار هم واجب شد می فرماید: پس از آن خیلی مستبعد است که مستمع انذار را قبول نکند. سه تا واجب: نفر واجب، تفقه واجب، انذار واجب و مستمع برایش واجب نباشد قبول، این «من المستبعد جداً» این را می گویند کمی بالاتر از لازم بین بالمعنی الاخص، سه تا امر واجب آمده ولی مستمع گوش بدهد و بی خیال باشد. بنابراین دلالتش دلالت التزامی بین بالمعنی الاخص است، انذار واجب است آن هم از سوی خدا و دستور الهی است و عقلی نیست و آن هم با دو واجب که عقبه کار است. قبول واجب نباشد چنین چیزی مستبعد جداً است. از جمع استدلال ها استدلال محقق قمی بسیار محکم و متین می نماید البته اثبات شئ نفی ما عداه نمی کند. (۱) ۶. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه به آیه نفر تمسک می کند و این آیه را ایشان هم جزء ادله حجیت خبر ذکر می کند و می فرماید: به وسیله توجه به دو تا نکته در این آیه می توانیم مطلوب را ثابت کنیم که حجیت خبر است. نکته اول حذر و نکته دوم انذار. اما اینکه آیه همان طوری که گفته شد وجوب نفر و انذار هم به توسط خبر واحد هست و در این جهت بحثی نداریم آنچه که برای ما کمک می کند در جهت اثبات مطلوب توجه به این دو کلمه است که در آیه آمده است: ۱. حذر، می بینیم کلمه «لعلهم» بعد از انسلاخ دلالت می کند بر محبوبیت مطلب یعنی قبول خبر واحد محبوب است عند الله، یک محبوبیت عند الله در حد ذات خودش محبوب است و اگر مربوط بشود به حکم شرعی می شود واجب. و بعد می فرماید: براساس نظر صاحب معالم که اشاره شد که حذر اگر مقتضی دارد واجب و اگر مقتضی ندارد نامطلوب خواهد بود براساس بیان صاحب معالم و براساس قول به عدم فصل حذر واجب خواهد بود. قول به عدم فصل این است که کسانی که قائلند به حجیت خبر قائل به وجوبند کسانی که قائل نیستند که قائل نیستند. امر دائر است بین قائل و عدم قائل، آنها که قائلند می گویند واجب است عمل به مدلول خبر واحد. قول به جواز نداریم. عدم قول به فصل یعنی عدم قول به جواز، پس از که در آیه محبوبیت و جواز را فهمیدیم از حذر محبوبیت قبول را می فهمیم در حذر باشد یعنی امتناع کند از رد خبر، امتناع کند از عدم قبول، قبول می شود به مفاد حذر مطلوب و محبوب. قبولی خبر مطلوب و محبوب که شد به واسطه عدم قول به فصل می گوییم که این محبوبیت و مقبولیت مساوی است با وجوب قبول خبر. این نکته اول که ما مورد استشهاد قرار می دهیم در استدلال به این آیه که معلوم شد. نکته دوم انذار، انذار را می بینیم آیه نفر، وجوب نفر، وجوب تفقه برای یک غایت است و آن انذار است. غایت برای سفر و تفقه انذار است، وجوب انذار. و از آنجا که اصل نفر و تفقه واجب است طبیعتاً انذار هم واجب است برای اینکه غایت واجب واجب است. و الا ـ معنی ندارد که خود عمل واجب باشد و غایتش واجب نباشد منتهی به خلف می شود یا به نفی

ملاک از متعلقات می شود که خلاف قواعد عدلیه است. بعد از این نکته می فرماید: انذار که واجب شد اگر قبولی در کار نباشد انذار لغو می شود. آن هم انذار واجب، یک انذار واجب لغو بشود. بنابراین لغو امکان ندارد در کلام خدا پس یک راه بیشتر نداریم و آن این است که قبول کنیم خبر عادل را و بگوییم «یجب العمل بالخبر الواحد جزما» تا آیه معنایش برای ما عملی بشود و به خطر لغویت روبرو نشویم. در آخر شیخ انصاری می فرماید: آخرین استدلالی که امکان دارد این است که ما گفتیم یعنی به وسیله وجوب حذر و وجوب انذار و اگر در یک جمله اگر مسئله را به ذهن تان بسپارید استدلال به آیه نفر بر اساس تقریر شیخ انصاری این است که انذار واجب است اگر قبول واجب نباشد موجب لغویت انذار می شود. انذاری که قبول در پی ندارد لغو می شود و کار ناممکنی است و آن هم انذار واجب و آن هم انذاری که نفر و وجوب تفقه آن هم با عقبه تهدید. یک اشکالی را جواب می گویند و بعد شروع می کند به نقد. اما اشکال: اگر بگویید که ممکن است این انذار یا این نفر در مورد جهاد باشد معلوم است در تفاسیر هم مراجعه کنید و صدر و ذیل آیه را بخوانید آیه می گوید که باید یک دسته در جهاد حاضر نشوند و بروند تعلم و تفقه بکنند تا دین محو نشود نه مربوط به جهاد است که استثناء صریح از جهاد است که اگر اینها نروند تفقه نکنند دین از بین می رود. و بعد اشکال دومی که این انذار در مورد خاصی است که برود از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم تعلم بکند جوابش این است که «العبره لعموم الوارد لا بخصوصیه المورد» مورد مخصص نیست. ملاک معلوم است که حفظ دین و تفقه در دین و به تعبیر صاحب معالم پخش و نشر آن و توزیع آن برای مردم. از توزیع برای مردم استفاده می شود که یکایک افرادی که تحت عنوان منذرین هستند برای افرادی که از منطقه دورند و با احکام آشنا نیستند انذار بکنند و این انذار اخبارها است و قبولی را در پی دارد قطعاً و الا اگر قبولی در کار نباشد اصل این بیان معنا نخواهد داشت چون تفقه که هدف نیست حفظ دین هدف است، تفقه برای حفظ دین و اعلای کلمه دین و ابقاء احکام شرع. دلالت آیه بر مطلوب کامل بود و اما شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه و محقق خراسانی نقد ها و اشکالاتی داشته باشند جلسه فردا ان شاء الله.

ص: ۳۹۰

۱- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۱، ص۴۳۵.

دلالت آیه نفر بر حجیت خبر ۹۴/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت آیه نفر بر حجیت خبر

نظر مرحوم محقق نائینی در دلالت آیه نفر

شیخ انصاری قائل به دلالت آیه نفر بر حجیت خبر نیستند اعلام فرمودند که آیه نفر دلالت بر وجوب اجتهاد و تقلید دارد نه بر حجیت خبر. محقق خراسانی هم در حالت تردید از این بحث رأی شریف شان دیده می شود آنچه را که در پایان بحث می فرماید اشاره مّایی است بر دلالت آیه نفر بر حجیت خبر. گویا محقق خراسانی بر همان سبک خاص خودش قائل به دلالت آیه نفر باشد. اما محقق نائینی و سیدنا الاستاد با صراحت و قاطعیت اعلام می کنند که آیه نفر بر حجیت خبر دلالت دارد.

مقدمات پنجگانه و نتیجه گیری

اما شرح دلالت، محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این آیه نفر ضمن مقدماتی بررسی می شود، مقدمات از این قرار است: ۱. منظور از تفقه در عصر متأخرین غیر از تفقهی است که در عصر اصحاب بوده. در عصر متأخرین تفقه مثلاً یک روایت را باید اصول ثلاثه اش را بررسی کرد اصاله الصدور، اصاله الظهور و اصاله الجهه، و اما در عصر اصحاب همان اصاله الصدور کافی بوده است. ۲. منظور و متبادر از انذار در حد توادر ابتدائی یا انصراف بدوی این است که انذار باید مستقل باشد، اخبار از پایگاه تخویف برخواسته باشد. و اما پس از تصور بیشتر و دقت در ساختار آیه دیده می شود که منظور از انذار، انذار مستقل نیست بلکه انذار تبعی است. یعنی اگر مجتهدی حکمی را بیان بکند این خود بیان حکم انذار مستقل نیست بلکه انذار را در ضمن دارد، تخویف را در ضمن دارد لذا منظور از انذار انذار تبعی و ضمنی است در ضمن بیان احکام یا نقل روایت. ۳. که در آیه نفر که آمده است «لیتفقهوا» تا «لینذروا قومهم» ظهور دارد بر عام استغراقی که قرینه اش را سیدنا الاستاد می فرماید که منذرین که برگردند و اقوا مش را انذار کنند. آنکه شهادت وجدان و شهادت وجدان و تحقیق میدانی نشان می دهد این است که انذار قوم دسته جمعی که نیست که گروهی بروند گروه قوم را جمع کنند و انذار کنند. پس معلوم است که انذار فردی صورت می گیرد. ۴. کلمه «لعلهم یحذرون» در «لعلهم یحذرون» ایشان یک نقد ادبی دارد که ما نیاز به انسلاخ از معنا نداریم، «لعلهم» همان «لعلهم» است هر کجا باشد به معنای جامعی است. به معنای ترقب نسبت به وقوع هدف و اگر «لعلهم» در یک جمله وارد بشود آنچه که مدخول «لعل» است علت غائیه است. تتبع هم این را نشان می دهد. بنابراین حذر یک علت غائی است. لعلّ نقش آن این است که بیان کند علت غائی این است. ۵. منظور از حذر و تحذّر، تخوف نفسانی نیست هرچند تخوف نفسانی تاثیرگذار است به تحذر عملی ولیکن آنچه که متعلق تکلیف قرار می گیرد فعل مکلف است تحذر عملی است عملاً باید به آنچه که انذار می شود پایبند باشد. می فرماید بعد از که این پنج مقدمه را در نظر بگیریم دلالت آیه نفر بر حجیت قول راوی و حجیت افتاء مجتهد واضح و روشن است. و می فرماید: دلالت آیه نفر اقوی من دلاله آیه النبأ بر حجیت خبر. آن مقدماتش را خودش در مقام نتیجه گیری تطبیق نمی کند. مقدمات را که در نظر گرفتید نتیجه حاصل می شود بدون هیچ شک و تردید که ان شاء الله در تحقیق کامل تر کنیم.

ص: ۳۹۱

اما دفع اشکالات

بعد می فرماید: اما دفع اشکالات، چون حساسیت دارد در جهت اثبات حجیت خبر می فرماید باید اشکالات را بررسی کنیم. سه تـا اشکال گفته شـده بود، اشکال اول نسبت به وجوب تحـذر بود که وجوب برای تحـذر ثـابت نمی شود و فقـط در حد مطلوبیت است چون اطلاق لفظی نـداریم، قـدر متیقن است و آن تحـذر است در صورتی که علم به احکام، روایت هم مقطوع باشد یا منذر علم به احکام پیدا کند و این صورت مورد تحذر است ولی به درد حجیت خبر نمی خورد. در جواب بسـیار دقیق و عالی می فرمایـد: اگر انـذار را بگوییم واجب است برای اینکه تحـذر اجب است و بعد بگوییم که تحذر واجب است در آن صورت که علم داشته باشیم به مضـمون خبر و یا به فتوای مجتهد، می فرماید: اگر بناء شود که علم را ملاک قرار بدهیم باید بگوییم که انـذار در «لینـذروا» لغو است. هیچ فائده ندارد. تحذر براساس علم یک مطلب کاملاً ثابتی است پس انذار و آیه نفر از اساس کنار گذاشـته می شود. علم به یک حکم واقعی خود ما پیدا کنیم طبیعتاً تحذر داریم آن تحذر مستند می شود به علم نه به انـذار نه به آیه نفر. پس انـذار و وجوب انـذار و ذکر آیه نفر کاملاً کنار گذاشـته می شود یا لغو می شود که بسـیار دقیق است حقاً و صدقاً. اما اشکال دوم که انذار که واجب شده است باز هم تقریباً شبیه اشکال اول منتها محور اشـکال در اشـکال اول تحـذر است و در اشکال دوم انـذار است. انـذار که واجب شـده است بایـد منذر یعنی مخاطبین علم داشـته باشد که تفقه نسـبت به احکام قطعیه فقهی بوده و انـذار هم نسـبت به احکام قطعیه فقهیه است یا در مثال روایت انـذار بگوید که این روایت قطعی الصـدور است و این حکم دارای واقعیت قطعی است. در نتیجه این دلیل اگر انـذار این گونه نبود اطلاق نـداشت حجیت خبر ثابت نمی شود. در جواب این اشـکال محقق نائینی مطلبی دارد و سـیدنا الاسـتاد جواب این اشـکال را شبیه محقق نائینی با عبارت واضـح تری بیان می کند. می فرماید: وجوب انذار منفک از وجود حکم واقعی معلوم نیست، قطعاً برای کسـی که تفقه کرده است علم به آن حکم پیـدا کرده آنگـاه آمـده انـذار می کنـد. انـذار منـذرین قابـل انفکاک از وجود حکم واقعی قطعی نیست این شأن انـذار است. و الا انـذار معنا نـدارد که نسـبت به یک حکم مشـکوک یک حکمی که ثابت نشده باشد صورت بگیرد، مناسبت ندارد که انذار مربوط باشد به حکم مشکوک.

ص: ۳۹۲

سوال: امکان دارد

پاسخ: امکـانش در حـد احتمـال است، پس انـذار نمی شـود یـک اعلامـ است که اگر احتیـاط کنیـد خوب است ولی آنکه با جـدیت می گویـد بترسـید قطعاً انجام بدهیـد آن بایـد در عقبه کار یک حکم قطعی باشـد اگر حکم قطعی نباشـد چنین اعلام قطعی در پی ندارد ان شاء الله می رسیم انذار حقیقتش اعلام قطعی است نه تخویف. اشکال سوم این بود که انذار فرق دارد با اخبار، ما بحث ما در اعتبار اخبار است نه در اعتبار انذار. در جواب می فرماید: اگر انذار را به معنای انذار مستقل بگیریم افتای مفتی هم انـذار مسـتقل نیست. و اما مناسـبت که گفته انـد «تفقّهوا» بعـد انـذار می فهمیم که اصل کار نقل حکم فقهی است و انذار امر تبعی است. چیز واضحی است. در این رابطه اصلاً مشکلی وجود ندارد. (۱)

سوال:

پاسخ: سوال شد که در صورتی که انذار استقلالی نباشد انذار تبعی نداریم. چون که انذار همیشه لفظی است تبعی نیست که یک نکته ای باشد که در قالب لفظ نباشد. جواب: دلالت لفظ هم مطابقی است و هم تضمنی و هم التزامی.

نظر سید الخوئی در مورد آیه نفر

اما رأی سیدنا الاستاد درباره دلالت آیه نفر می فرماید: آیه نفر دلالت دارد بر حجیت خبر به وجوهی که یعنی مقدمات. ایشان از همـان مقـدمات پنجگـانه محقـق نـائینی سـه مقـدمه را انتخـاب کرده انـد. وجه اول ایـن اسـت که دربـاره تفقه می بینیم که اختصاص به یک طائفه و یک گروه نـدارد بلکه اسـتغراقی است «لیتفقهوا» برای همه، همه تفقه کننـد آنها که می روند. و بعد «وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ» (۲) در موقع رجعت هر کسی می رود به طرف قوم خودش، به طور طبیعی انذار فردی صورت می گیرد نه جمعی. وجه دوم منظور از حـذر و تحذر تحذر عملی است یعنی عملاً باید اجتناب کنند از مخالفت با نقل منذرین که در حقیقت می شود روایت را در عمل بایـد امتثال کننـد. وجه سوم انذار واجب است و تحذر که غایت آن است غایت واجب هم واجب است. و مـا در اسـتعمالات می بینیم که بعـد از «لعـل» مثل «لعلهم یتقون، لعلکم تفلحون» بعـد از «لعلّ» علت غائی یا غایت می شود برای ما قبل، خب اینکه غایت برای ما قبل شد استعمال قرآنی است و درست است اما اگر ما قبل امر واجبی بود غـایت واجب به طریق اولی واجب است آنکه غایت برای واجب شـده است یعنی علتی برای واجب شـده است. این سه تا وجه که بیان می کند در نهایت می فرماید: انصاف این است که دلالت آیه نفر اقوی از دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۱۱۰.

۲- توبه/سوره۹، آیه۱۲۲.

نکات اضافی در اشکالات

در مقام رفع اشکال همان اشکالات است که گفته شد و همان ردود، نکات اضافی از این قرار است: یک نکته درباره وجوب حذر که اشکال شده بود اطلاق نیست به قدر متیقن اخذ می شود ایشان می فرماید اولا اطلاق است، اصل این است که کلام در مقام بیان باشد. اطلاق مطابق اصل است و بعد هم می فرماید اگر فرض کنیم و این آیه را و این حذر را مقیّد بکنیم به صورت قطع به حکم و به صورت علم به حکم حمل به مورد نادر یعنی یک آیه را با یک بدنه بزرگ نفر و تفقه و انذار حمل بشود به یک مورد جزئی که عبارت است از صورت حصول علم. این گونه حمل در مضمون آیه با این اهمیت می فرماید حمل مستهجنی است و جایز نیست. نکته دیگری که در این رفع اشکالات اضافه وجود دارد این است که می فرماید: اگر اشکال بشود که این آیه اختصاص دارد به فقهاء، حجیت قول خبر نیست بلکه حجیت قول فقهاء است، اگر این گونه ادعاء بشود برای اینکه در صدر آیه هم آمده «لیتفقهوا» بعد هم نفر آمده است وجوب کفائی مناسبت به اجتهاد دارد. اگر این گونه بگوییم اشکال را بکنیم نتیجه اش این می شود که وجوب حذر و تحذّر مختص است برای مقلدین نسبت به فتوای مجتهد نه برای راوی. این اشکالی است که ایشان به عنوان اشکال چهارم ذکر می کند. می فرماید: این اشکال هم وارد نیست. برای اینکه اولاً ـ تفقّه متناسب به زمان حضرت رسول همان فراگیری روایات بوده، تفقّه مثل تفقّه زمان ما نیست که اصول و قواعد باشد. تفقّه در دین همان یک جا و یک مطلب است که تعلم احکام است و از طریق روایت. اختلافی وجود ندارد. و ثانیاً همان نقل فتوا درست در حقیقت نقل مضمون روایت است و اگر انذار مطرح بشود انذار ضمنی در فتوا و در نقل روایت فرق ندارد. واجبات و محرماتی را که راوی نقل می کند و واجبات و محرماتی را که مفتی فتوا می دهد در داشتن انذار ضمنی فرق نمی کند. بنابراین این آیه دلالت دارد هم بر حجیت خبر به عنوان راوی و هم بر حجیت فتوای مجتهد نسبت به مقلدین. (1)
دو شخصیت قائل شدند به دلالت این آیه بر حجیت خبر اما شیخ انصاری با قاطعیت گفتند دلالت آیه کامل نیست.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۳.

تحقیق کامل و تمام بودن آیه نفر نسبت به حجیت خبر

تحقیق این است که آیه نفر دلالتش بر حجیت خبر کامل و تمام است. و کامل بودن دلالت آیه نفر بر حجیت خبر از بیان عمیق و متین محقق نائینی به طور کامل استفاده شد با تکمله و تایید سیدنا الاستاد. از بیان شیخ انصاری دلالت آیه را که فهمیدیم قدمای اصحاب هم که نقل کردند مثل علامه حلی که قائل به دلالت آیه است مخصوصاً صاحب معالم و صاحب قوانین. شیخ انصاری یک اشکال اصلی ارائه فرمودند که فرق بین انذار و اخبار. جواب انذار را محقق نائینی بسیار متین بیان کردند اما تحقیق این است که انذار اولاً به طور کل و ثانیاً در این آیه به هیچ وجه به معنای اخبار عن تخویف نیست. اما اولاً انذار اگر در برابر تبشیر باشد به جهت اینکه مخالف تبشیر بشود در حقیقت اخبار از مواجهه خطر است. یعنی اینجا مژده دارد آنجا خطر دارد. و اما اگر انذار یا منذر تنها باشد از منذر اخبار عن تهدید براساس بیان قرآن استفاده نمی شود. آیه قرآن خطاب به پیامبر «إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِکُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (۱) از این جمله که «إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ» این استفاده نمی شود که پیامبر مردم را همیشه تخویف می کند، «وَلِکُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» پیامبر رحمه للعالمین است، همیشه تخویف در کلام پیامبر نیست. منذر در مقابل هاد و هدایت کننده که قرار گرفته است تفسیر آیه به آیه و تفسیر کلمه به کلمه این می شود که منذر اعلام می کند و کسی دیگری در عمل باید هدایت عملی هم داشته باشد. نظری و عملی است. آن ارتباط پیامبر و علی است. منذر پیامبر است هادی حضرت علی است. در طریق ابناء عامه آمده است که این آیه «إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِکُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» منظور از هاد علی بن ابی طالب است. بنابراین منذر یعنی یک اعلام جادّ، اعلام جدی و قطعی نه مردد و قطعی. منذر است که اعلام جادّ توهم شده است که تخویف باشد. اعلام حکم که جدی بود برای اهل ایمان خشیت و خوف می آورد. از این جا برداشت شده است که انذار معنایش اعلام از تخویف است. و ثانیاً در خود آیه آمده است که وجوب نفر برای تعلم و تفقه واجب است هم تعلم و هم نفر واجب است و هم تفقه. «لینذروا» که امر است این هم دلالت بر وجوب دارد. بعد از که «لینذروا» واجب شد انذار چه باشد، انذار چه کاری؟ فقه را خبر بدهد. «لینذروا» به تناسبی که در آیه است بروید بگیرید بیاورید، انذار می شود یک اعلام برای قوم، اعلام جدی، تخویف با این سبک و سیاق مناسبت ندارد. و بعد انذار که جدی و واجب شد بعد از «لعلهم یحذرون» «یحذرون» غایت انذار است. این نفر واجب و تفقه واجب و انذار واجب یک هدف واجبی را اعلام می کند که تحذر باشد آن هم به تعبیر محقق نائینی تحذّر عملی یعنی به محتوای روایت نقل عمل کنند و به مقتضای خبر عادل خبر عمل کنند و به مقتضای فتوای مجتهد هم ملتزم باشند و عمل کنند.

۱- الرعد/سوره۱۳، آیه۷.

سه مطلب مستفاد از آیه نفر

این آیه آیه پر برکتی است سه تا مطلب را دقیق ثابت می کنـد: ۱. وجوب اجتهاد، ۲. تقلید، ۳. حجیت خبر. این سه تا مطلب از این آیه شـریفه استفاده می شود و دلالتش بر حجیت خبر کامل و کافی است. محقق نائینی در جمع آیات همین دو آیه را ذکر می کند و آیات دیگری را تعرض نمی کند که بهما غنی و کفایه.

بحث تکمیلی استدلال به آیات در جهت اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث تکمیلی استدلال به آیات در جهت اثبات حجیت خبر

گفتیم اولین آیه آیه نبأ، دومین آیه آیه نفر دربـاره حجیت خبر مورد بحث و توجه صـاحب نظران قرار گرفته است و مـا توفیق یافتیم که آن دو آیه را بحث کنیم و به این نتیجه برسـیم که دلالت آن دو تا آیه نسـبت به حجیت خبر کامل است. و اشاره شد که بقیه آیـاتی که اسـتدلال می شـود از جمع پنـج آیه که مـورد اسـتناد قرار می گیرد آن دو تـا آیه که آیه نبـأ و آیه نفر بـود دلالتش بر حجیت خبر تمام است اما سه تا آیه دیگر که عبارتند از آیه کتمان و آیه سوال و آیه ایمان این آیات دیگر دلالتش بر حجیت خبر کامـل نیست لـذا محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: این دو آیه را که بحث کردیم آیات دیگر که مورد بحث قرار گرفته است عـدم دلالـت شان بر حجیت خبر واضـح است و جای بحث نـدارد. (۱) همین طـور محقق حلی در معـارج الاـصول و علاـمه حلی در تهـذیب الوصول به همـان دو آیه اکتفـاء می کننـد و از آیات دیگر در این رابطه بحث نمی کنند و همین طور صاحب معالم هم به آیه نبأ و آیه نفر اکتفاء فرموده اند. اما از آنجا که اعاظم دیگر از سید و شیخ تا صاحب قوانین میرزای قمی و شیخ انصاری و محقق خراسانی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات آیات کتمان و سوال را بحث کرده انـد لـذا مـا این آیـات را هم بحث می کنیم. اشـکال نشود که در نهـایت دلاـلت آیه کامـل نیست چرا بحث کنیم؟ دو تا جواب: جواب اولش این است که در حد موید می تواند باشد جواب دومش این است که خود بحث برای ما آموزش استدلال است از این رو باید بحث کنیم شیوه استدلال را بلد بشویم. یک وقتی در نجف یکی از مجتهدین آنجا آن زمانی که ما بودیم کسـی که اسم مجتهد داشت یعنی مجتهد. آیت الله بسیار محدود بود دو سه نفر همان مراجع و به کسی آیت الله یا مجتهد تا به آن مراحل نهـایی حقیقی نمی رسـید گفته نمی شـد. یکی از مجتهـدین در یک جلسه آمـد مسجد خضـراء پیش آقای خویی نشسـته بود جلسه درس شروع شد، آقای خویی درس اصولش را شبها بعد از نماز مغرب و عشاء می گفت درس فقه اش صبح هـا سـال هشت بود، لاـ یتغیر شـصت و سـال و خرده ای این گونه درس می گفت. آن شخصـی که مجتهـد بود نشسـته بود در مراسم ختمی یا چیزی درس که شـروع شد بلند شد آقای خویی فرمود بنشین شما مطالب را بلدید اما وضعیت استدلال و ورود و خروج که معنایش این است که شیوه استدلال که چگونه آدم وارد استدلال بشود و چطوری نتیجه بگیرد، گفت شما مطالب را بلدیـد و بنشـینید ورود و خروج را گوش بدهیـد. این نقـل از زبان خود آن مجتهـد است گفت نشسـتم انصافاً دیـدم ورود و خروج را فکر می کردم که چه باشـد دیدم خیلی مسئله دارد ورود و خروج. لذا ما از این آیات که بحث می کنیم که هر چند به نتیجه در این باب نرسیم ولی آثار خودش به جای خواهد گذاشت.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۱۲.

استدلال به آیه کتمان

اولین بحث ما پس از آن دو تا آیه، آیه سوم آیه کتمان که در اصول اسمش را گذاشته اند آیه کتمان. ۱۵۹ سوره بقره «إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنَاتِ وَالْهُدَی مِن بَعْدِ مَا بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتَابِ أُولَئِکَ یَلعَنُهُمُ اللّهُ وَیَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» در این آیه صدر و ذیلی است موضوع و حکمی است، موضوع کتمان است و ذیل هم که حکم و اثر مترتب بر کتمان است لعنت است، آنان که کتمان می کنند آنچه را ما فرستادیم نازل کردیم از بینات و هدایت بعد از که بیان کردیم برای مردم در کتاب خدا در قرآن آن کتمان کنندگان مورد لعن اند، «یَلعَنُهُمُ اللّهُ وَیَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» این ترجمه بود. تقریب استدلال، استدلال از این قرار است که در این آیه حرمت تصریح شده است. حرمت کتمان اقتضاء می کند اظهار را بیان کتمان نشود اظهار بشود و اظهار مستلزم قبول است، اگر بگوییم اظهار واجب است و قبول واجب نیست مستلزم لغویت می شود. بنابراین اظهار واجب قبولی در کار نباشد اظهار لغو و بی فائده است.

آراء صاحب نظران

صاحب نظرانی که درباره استدلال به این آیه استناد کرده اند به این شرح اند: ۱. سید مرتضی علم الهدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حرمت کتمان اقتضاء می دارد اظهار را و بعد از که اظهار واجب شود از لازمه اش قبول است، باید قبول بشود. بنابراین یک راوی که روایتی را حفظ دارد باید اظهار کند براساس این آیه کتمان روایت بر فرض درست نباشد و بعد از آنی که روایت اظهار شد باید سامع قبول کند و این قبول کردن معنای حجیت و اعتبار خبر عادل واحد است. و همین طور در ادامه می فرماید: این آیه مورد استناد است ولیکن در جهت استناد به این آیه اشکالی وجود دارد، اشکال آن است که این آیه شریفه که می فرماید: کتمان حرام است مربوط است به قرآن در خود آیه آمده است «إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنَاتِ» این «ما انزلنا» قرآن است، کتمان قرآن است ربط به روایات ندارد. بحث ما درباره حجیت خبر است. و آیه درباره اظهار قرآن وظیفه اعلام می کند. بنابراین از این آیه در جهت حجیت خبر نمی توان استفاده کرد. (۱) شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از جمله آیاتی که استدلال شده است در جهت اثبات حجیت خبر آیه کتمان است، وجه استدلال همان وجهی که سید فرموده بود که حرمت کتمان مقتضی اظهار است و اظهار مستلزم قبول است بنابراین هر راوی باید اظهار کند روایت را یعنی خبر را نقل کند و لازمه آن هم این است که مردم قبول کنند. بعد از شرح استدلال ایشان هم می فرماید این استدلال خالی از اشکال نیست، اشکال همان اشکالی است که سید فرموده بود با یک اضافه، اشکال این بود که این حرمت کتمان مربوط می شود به قرآن، قرآن که برایتان نازل شده است کتمان نکنید، با یک اضافه و آن این است که بیان قرآن مثل بیان خبر نیست که احتمال صدق و کذب در آن باشد بیان قرآن بیان از یک واقعیت و حقیقت قطعی است. اگر بیان از یک واقعیت قطعی باشد که اعتبارش از باب دیگری است نه از باب حجیت خبر بما هو خبر. (۲) محقق قمی مرحوم میرزای قمی قدس الله نفسه الزکیه به همین آیه استناد می کند یعنی در مقام استدلال در جهت اثبات حجیت خبر آیه کتمان را ذکر می کند و وجه استدلال را

هم بیـان می کنـد امـا ایشان در آخر اسـتدلال با یک کلمه اکتفاء می کنـد می فرمایـد: «فتأمل» (۳) کـه در مغنی و در ادبیـات «فتأمل» را خوانـده ایـد که «تأمل» می گویـد و بحث را جمع می کنـد یعنی بـدانیم که این آیه دلالتش بر مطلوب کامل نباشد. شیـخ انصاری قـدس الله نفسه الزکیه این آیه را مورد اسـتناد قرار می دهـد بعـد از که مورد اسـتناد قرار داد می فرمایـد: حرمت کتمان اقتضاء می دارد اظهار و اظهار اقتضاء می دارد قبول را. پس بایـد راوی خبر را که دارد اظهار کنـد و مردم باید بپذیرند. بعـد می فرمایـد: این اسـتدلال کامـل نیست اولاً در این آیه فقط به وجوب اظهار اشاره شـده است و به وجوب قبول اشارتی به عمـل نیامـده است. اسـتنباط فحوایی یا دلیل فحوا دلیل کاملی نیست که ما بگوییم از فحوا اسـتفاده می کنیم. آنچه که در خود متن است به همین مقـدار است واجب است اظهـار و حرام است کتمـان، چیز دیگری نیست. و ثانیـاً بعـد از دقت در ترتیب این آیه به این حقیقت می رسـیم که منظـور از وجوب اعلاـم یـا منظور از اظهـار حق این است که مردم به حق عمـل کننـد مقصود عمـل است عمـل به حـق. در این صـورت می بینیم که مقصود عمـل به حق است یعنی یـک مطلب حق بودنش در بیـان قطعی باشـد مـدلول خبر همیشه اطلاقاً حق بودنش ثابت نیست، احتمال حق و باطل است و احتمال صـدق و کذب است. و شاهد این مـدعا هم این است که در همین آیه مورد نزول این آیه ردّ بر اعمال و بینش منکرانه یهودی هاست که آنها علامات نبوت نبی خاتم صـلی الله علیه و آله و سـلم در کتاب شان و در ارائه معجزات از سوی حضرت رسول دیده اند و کتمان می کنند بنابراین حق را کتمان می کننـد آن حقی که ثابت و مسـلم و واضح و هویداست. و این آیه اشاره ای به حجیت خبر بما هو خبر به نحو تعبد هرگز ندارد. سبک و سیاق فرق دارد. بنابراین دلالت آیه بر حجیت خبر کامل نیست.

ص: ۳۹۷

۱- الذریعه فی الاصول، سید مرتضی، ج۲، ص۵۳۲.

۲- العده فی الاصول، شیخ طوسی، ص۱۱۳.

۳- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۲، ص۴۳۸.

ملازمه عقلی به چه شکل است

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در متن کفایه الاصول آیه را عنوان می کند بعد می فرماید: استدلال از این قرار است که حرمت کتمان مستلزم اظهار است و اظهار لازمه اش قبول است یک ملازمه عقلیه بین اظهار و قبول وجود دارد. این ملازمه که وجود داشت می شود یک دلیل برای حجیت خبر که هر راوی حقی را مطلبی را که اعلام بکند اظهار بکند لازمه اش این است که کسی که می شنود قبول کند ملازمه بین اظهار و قبول. بعد هم می فرماید: این ملازمه هم عقلاً وجود دارد. چیزی را که می گوییم با وصف عقل باید به معنای واقعی عقلی باشد، امر عقلائی را که ما نمی توانیم عقلی بگوییم و جان مایه این ملازمه لزوم لغویت. از چه باب عقلا؟ از باب عقل عملی تحسین و تقبیح، تقبیح عقلی قطعی اگر اظهار باشد و قبول نباشد لغویت که به وجود بیاید قبح لغویت از موارد تقبیح قطعی عقلی است. از این جهت می شود عقلاً. بنابراین ملازمه عقلیه وجود دارد. ملازمه عقلیه که وجود داشت نتیجه اش می شود حجیت خبر ثابت و مسلم. بعد از این در بررسی اعلام می کند که این استدلال کافی نیست. استناد به این آیه در جهت اثبات حجیت خبر استناد درستی نیست.

فائده قبول منحصر به قبول نیست

برای اینکه ملازمه کامل نیست، ملازمه که اگر بگوییم مستلزم لغویت بشود درست است قطعاً ملازمه ای است که کارساز است ولی تنها قبول کردن فائده اظهار نیست اگر فقط قبول کردن فائده اظهار بود ملازمه درست بود ولی فائده اظهار منحصر به قبول نیست بلکه دستور ممکن است بر این باشد که اظهار بشود تا حق برای مردم روشن گردد، و به تعبیر استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه فائده اش این باشد که اعلام کنید تا اتمام حجت بشود. پس فائده اش تنها قبول نیست، کتمان حرام است اظهار واجب است تا اتمام حجت بشود. بنابراین اظهار ملازمه با قبول ندارد. تا به اینجا این استدلال به نتیجه نرسید. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه آیه کتمان را بحث می کند به همان سبکی که گفته شد منتهی با عبارت واضح تری بیان می کند که حرمت کتمان در حقیقت وجوب اظهار است و وجوب اظهار اثر عملی اش قبول کردن است و الا بلا اثر می شود. نتیجه اش این می شود که راوی باید خبر را اعلام و اظهار بکند و مردمی که می شنوند باید قبول بکنند. بعد از که استدلال و تقریب استدلال به این آیه کامل شد می فرماید: دلالت این آیه بر مطلوب کامل نیست. برای اینکه حرمت کتمان که در آیه آمده است «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ» این حرمت در شکل یک قضیه حقیقیه و یک عام استغراقی است، شامل همه می شود. معنایش این است که همه مردم در شکل استغراق کتمان بکنند حق را کتمان کردن حق حرام است برای همه مردم نتیجه اش این می شود که همه مردم به عنوان مردم مومن و مکلف به عبارت دیگر مکلفین آنهایی که در قید تکلیف اند اعلام بکنند نتیجه می شود یک اعلام جمعی نه یک اخبار خبر واحد. این اعلام جمعی وانگهی این اعلام جمعی نتیجه اش می شود هدایت همه مردم تا همه مردم حق را تشخیص بدهند و عمل کنند و شاهد این مدعا هم همان است که مورد آیه کتمان حقانیت اسلام یا کتمان حقانیت نبوت رسول اعظم است. و از آنجا که نبوت یک مسئله ای نیست که به خبر واحد خضوع کند نبوت به توسط خبر واحد به اثبات نمی رسد بنابراین شواهد و بینات از قرآن و آیات آنچه آمده است همه مردم وظیفه دارند تا اظهار کنند و در نتیجه نبوت پیامبر که یک حق حقیق است برای عامه مردم به اثبات برسد. آیه در این جهت است جهت جداست و شیوه و روش جداست خبر دهی واحد و منفردی نیست. عام استغراقی است آن هم در جهت اثبات یک نتیجه تحت عنوان نبوت که حقی است که باید با بینات و آیات و معجزات به اثبات برسد نه به وسیله خبر

واحد. (۱) در نتیجه آیه کتمان در جهت اثبات حجیت خبر به جایی نرسید یک تتمه ای را شیخ انصاری بیان می کند که با آن تتمه ما آن نکته ای که در بحث استدلال هایمان داریم به دست می آوریم ایشان یک استدراکی دارند می فرمایند اگر بناء بشود که اظهار همیشه مفید علم نباشد و قبول هم که به جهت لغویت همیشه لازم باشد ممکن است در جهت اثبات حجیت خبر این آیه قابل استناد باشد. در نهایت امر به عنوان یک موید می توانیم از این استدلال استفاده کنیم. مطلب ما و بحث ما درباره آیه کتمان کامل شد، آیه بعدی آیه سوال ان شاء الله فردا.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۷.

استدلال به آیات قرآن برای حجیت خبر واحد ۹۵/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به آیات قرآن برای حجیت خبر واحد

فهرست بحث این است که گفته شد که قدماء به دو تا آیه تمسک کرده اند مثل علامه حلی و محقق حلی و صاحب معالم اما اقدمین مثل سید و شیخ به سه تا آیه اما از شیخ انصاری بعد از تطور صاحب فصول و اساتذه اصول پنج تا آیه را مورد استناد قرار داده اند الا محقق نائینی که ایشان به همان دو تا آیه اکتفاء کرده اند. فهرست مطلب از این قرار است پنج تا آیه تحت عنوان آیه نبأ، آیه نفر، آیه کتمان، آیه ذکر، آیه ایمان این پنج تا آیه مورد استناد است دلالت دو آیه اول نسبت به حجیت خبر تمام است و سه آیه دیگر دلالتش بر حجیت خبر کامل نیست هرچند در ضمن بحث با یک تبصره ها و استدراک ها نقش بعضی از این سه تا آیه در جهت استحکام حجیت خبر استشمام می شود. سه تا آیه را بحث کردیم رسیدیم به آیه چهارم،

آیه چهارم و استدلال و تقریر آن

آیه چهارم عبارت است از آیه سوال، آیه سوال عبارت است از آیه شریفه ۴۳ سوره نحل در این آیه خدای متعال می فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ» این آیه در سوره انبیاء هم آمده است «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ». اما تقریب استدلال که گفته می شود در این آیه امر به سوال شده است از اهل ذکر سوال کنید این امر دلالتش هم بر وجوب سوال مقتضای طبیعت امر است، وجوب سوال مستلزم قبولی خبری است که از اهل ذکر پس از سوال بشنود. و در خبر فرق نمی کند که قبل از سوال اخبار بشود یا بعد از سوال، اخبار است و سوالش را خدای متعال واجب اعلام کرده است قبولی اش را هم در ضمن ما به دست می آوریم به عبارتی می گوییم که وجوب سوال ملازمه دارد با وجوب قبول. این دلالت آیه قرآن بر حجیت خبر.

ص: ۳۹۹

کلام شیخ انصاری

در این رابطه شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این آیه با این حد از دلالت نمی توانند برای حجیت خبر ایفاء نقش کند، اولا سیاق آیه این است که این آیه و این سوال و این اهل ذکر متعلق است به اهل کتاب، علمای ادیان ماضیه «و ما ارسلنا من قبلک» «ارسلنا» یعنی پیامبرانی که قبل از تو فرستاده شده است «رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ» با سیاق می بینیم سوال تعلق دارد به علمای اهل کتاب.

سوال:

پاسخ: «نوحی الیهم» به پیامبران باشد منتها اهل ذکر علمای اهل کتاب از انبیاء اهل کتاب علم آموخته اند اهل ذکر شده اند. بنابراین اولاً شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این سیاق نشان می دهد که این مربوط به مخبرین و اهل خبر نیست

بلکه مربوط است به اهل کتاب. حجیت سیاق را هم می دانید که سیاق در حد یک ظهور ابتدائی است یا در حد قرینه، اگر مویدات و موکداتی داشته باشیم سیاق کامل می شود و اگر موانعی داشت سیاق، طبیعتاً سیاق از کار می افتد. بنابراین سیاق و تنسیق یک زمینه است در حد یک ظهور بدوی می تواند باشد. این مسئله سیاق آیه. ۲. درباره اهل ذکر ما نصوصی مستفیضه بلکه متواتره داریم که منظور از اهل ذکر ائمه اطهار هستند. کتاب کافی بخش اصول باب أن اهل الذکر فی کتاب الله هم الائمه، یک باب دارد در این باب نه تا روایت آمده، ما گفته بودیم که تواتر و استفاضه عدد ندارد ملاک دارد، از لحاظ ملاک نه تا روایت علم آور می تواند باشد. همه این نه روایت در این رابطه است که منظور از اهل ذکر ائمه هدی علیهم السلام است. و در بین این مجموعه از روایت صحیحه محمد بن مسلم، صحیحه وشاء، موثقه ابوبکر حضرمی به چشم می خورد که از اعتبار سندی هم به طور دقیق برخوردار هستند. براساس شیخ انصاری مستفیضه تعبیر می کند فهم ما این است که این روایات در حد متواتر است. بنابراین روایات که بیان بکند تفسیر القرآن بالنص و بالروایات منظور از اهل ذکر و منظور از سوال از اهل ذکر اصحابی باشند که از ائمه معصومین سوال بکنند تا راه هدایت را پیدا کنند و بی راهه نروند. مصابیح هدایت و نجوم طریقت ائمه هدی هستند. بنابراین این آیه با تفسیر روایی ربطی به حجیت خبر ندارد. ثالثاً آنچه که در خود متن می بینیم از سیاق صرف نظر و تنزل کنیم نصوص را هم مورد توجه قرار ندهیم در خود متن که دقت بکنیم متن عملیات تعلیم و تعلم را بیان می کند، ظهور در تعلم دارد «فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ» شمایی که عالم ندارید از اهل ذکر که اهل علم است سوال کنید یعنی تحصیل علم، این در مورد تحصیل علم است علم بیاموزید باز هم به حجیت خبر ربط ندارد این یک ظهوری است که قابل انکار نباشد. بنابراین تحصیل علم است و اصلاً حجیت خبر نیست. علم آموزی خیلی خوب است مثل اینکه بگوییم «اطلب العلم من المهد الی اللحد». و رابعاً بر فرضی که بگوییم که این اختصاص به تحصیل علم ندارد می شود خبر را هم بپرسیم و سوال کنیم، پرس و جو کنیم از خبری که از معصوم گرفته باشند روات، با این تنزل باز به اشکال برمی خوریم چون اهل الذکر به معنای اهل العلم است. و این اهل الذکری که به معنای اهل العلم است تطبیق می کند به تقلید و فتوا بروند آنهایی که در حد علم اجتهاد نیستند آنهایی که در اجتهاد و علم به احکام نیستند سوال کنند از اهل ذکر و از اهل علم و از اهل فتوا، اینها برای اهل فتوا منطبق است. بهتر این است که این آیه را درباره وجوب تقلید به کار ببریم نه درباره حجیت خبر تعبداً. و اگر تنزل بکنیم بگوییم که ممکن است افرادی که راوی باشند هم یک خبری را نقل بکند از علم، این مقدار در حد یک موجبه جزئیه اصل قضیه را نمی تواند توجیه بکند که به جهت اینکه بعضی از روات اهل علم هستند ما برویم به کل روات مراجعه کنیم می شود دلیل یا ملاک اخص از مدعا. در نتیجه شیخ انصاری می فرماید دلالت این آیه بر حجیت خبر کامل نیست.

نظر محقق خراسانی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که مکمل تطور اصول است قسمتی از بحث ها نازل به بحث های شیخ انصاری است، احیاناً ارتباط بسیار مستقیم است از جمله این موارد این جاست، ایشان آیه را ابتداءً مطرح می کند با همان تقریبی که گفته شد تحت عنوان ملازمه، یک ملازمه ای در کار است بین وجوب سوال و وجوب قبول که نتیجه اش می شود حجیت خبر عادل، هر چیزی که عادل اظهار کند از احکام و دستورات شرع باید قبول کرد. اشکالی که می کند ایشان از همان اشکالات شیخ انصاری دو تا نکته را گزینش می کند و بعد یک تبصره، می فرماید: این آیه ظهور دارد به تحصیل علم، «فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ» این در مورد تحصیل علم است جهتش چیزی دیگری است با بحث حجیت خبر هم سویی و هم جهتی ندارد. و بر فرض اگر این را قبول کنیم آن اشکال دوم پیش می آید که اهل ذکر اهل علم اند و تطبیق می کند به فقهاء و مسئله تقلید که مراجعه کنند عوام به مراجع تقلید و فقهاء سوال کنند احکام شرع را که نمی دانند. این دو تا دلیل را گزینش کرده اند ولی یک تبصره دارد که تبصره اش را جزء مواردی می شود که گفته می شود رأی محقق خراسانی را فقط خودش بداند در بعض موارد و خدا بداند، یعنی در یک هاله ابهام که آخرش معلوم نمی شود. یکی از موارد گفته بودم وجوب مفهوم شرط با یک اما و اگر وارد می شود و ما به زحمت فهمیدیم که شرط را آخر می گوید مفهوم دارد ولی به طور کل که در آخر با یک تبصره ها. اینجا یک تبصره در آخر کار دارد، تبصره این است که می فرماید: این اشکال آخری که سوال اختصاص دارد به طرفی که اهل علم باشد سوال باید از کسی صورت بگیرد که آن طرف اهل علم و فقیه باشد، می فرماید: روات مثل زراره و اضراب شان اینها راوی تنها نبودند فقیه هم بودند. فقاهت معنایش این است که قاعده اصاله البرائه و اصاله الاستصحاب را بلد باشیم، فقاهت معنایش این است که احکام فقه را از مصدر فقه به دست آورده باشیم. اینها با ائمه محشور بودند تلمذ داشتند احکام فقه را که بلد بودند فقیه بودند. بنابراین درباره اینها که راوی صدق می کند و فقیه هم صدق می کند. لذا رواتی که مثل زراره هست که هیچ، و افراد دیگر تا حد اصحاب اجماع و تا حد اجلاء و ثقات اینها هم راوی اند و هم فقیه اند. مراجعه کردن به اینها یعنی مراجعه و سوال از اهل علم است. اشکالی که سوال از اهل روایت و سوال از اهل علم نیست، وارد نخواهد بود. مضافا بر این که خود راوی را ما تعریف داریم برایش، راوی کسی نیست که یک روایت را در حال عبور و مرور از یک کسی بشنود و به دیگری بگوید راوی کسی است که آشنا به احادیث اهل بیت باشد و راوی کسی است که با علم الحدیث آشنا باشد، راوی کسی است که روایات زیاد نقل می کند و خودش اهل نقل است و اهلیت دارد برای نقل، موید این اجازه نقل روایت است، اجازه نقل روایت مادون اجازه اجتهاد به حساب می آمد در زمان قدیم. کسی باشد که روایت را بفهمد و آشنا باشد و آشنایی با روایات در حد درست یعنی عالم، یعنی فقیه یعنی اهل الذکر. و مثلا بنده که در این عصر دورافتاده از زمان معصوم قرار داریم به اصول و قواعد هم که دست و پنجه نرم می کنیم آخرش برای فهم معانی روایات است. آن نورانیت است و آن فقه است، روح فقه روایت است. بنابراین اهل ذکر بودن به اهل روایت به طور مفهومی و مصداقی قابل تطبیق است. مصداقی اش زراره و امثال و مفهومی اش را که معنا کردم. با این تبصره ای که محقق خراسانی اضافه می کنند و اهل ذکر هم که عمومیت دارد می توان گفت که در حدی هست که از این آیه یک اشارت هایی به حجیت خبر هم به دست بیاوریم در حد یک موید قوی می تواند با این توجیهی که ارائه شد قرار بگیرد.

سوال:

پاسخ: « فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الـذِّكْرِ» یعنی از اهل علم سوال کنید، استدلال این است که اهل علم باید راوی ها باشد تا این آیه دلالت کند که ما از راوی سوال کنیم و حرفش را قبول کنیم پس اهل ذکر راوی باشد. اشکال این است که اهل ذکر اهل علم و فقهاء است راوی ها همه شان فقهاء نیست فقط روایت نقل می کنند. جوابش را دادیم مفهوماً و مصداقاً که روات اهل علم هم هستند.

نظر سید الخوئی

۳. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این آیه را نقل می کند با همان تقریبی که گفته شد منتها با عبارت واضح تری که وجوب سوال معنا ندارد مگر وجوب قبول، سوال برای این است که چیزی را به دست بیاورد قبول کردن در ضمن سوال گنجانده شده است. با این استدلال می شود گفت که هر مخبری که اهل خبر باشد برویم سوال کنیم و پس از سوال هر مطلبی که تحت عنوان روایت برایمان بفرمایند بپذیریم. دلالت به این تقریب است. ایشان می فرماید: دلالت این آیه بر حجیت خبر قابل التزام نیست. امکان این ندارد که ما از این آیه استفاده کنیم یا این دلیل را مورد استناد قرار بدهیم. برای اینکه اولاً آیه متن واضح است که برای تحصیل علم است، «فاسئلوا اهل الذکر» که در احادیث آمده است «هلّا تعلّمت» این همان وجوب تعلم است، وجوب تعلم احکام است. وجوب تعلم احکام غیر از حجیت خبر است. ما درباره وجوب تعلم احکام اگر ادله اقامه کنیم قطع نظر از ادله دیگر نصوص و دلیل عقلی و عقلائی این آیه دلیلی است برای وجوب تعلم احکام که ما مکلفیم باید احکام را تعلم بکنیم این واضح است برای تعلم احکام است. و ثانیاً نکته ای دارد که آن نکته آبی از این است که این مطلب مربوط به حجیت خبر باشد. اگر ما از این مطلب رفع ید کنیم و به مورد آیه مراجعه کنیم مورد آیه مربوط می شود به اصول عقائد. «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ» پیامبر قبل از تو پیامبرانی فرستاده شد به مردم بگویید که سوال کنند از آنها یعنی آن زمان مردمی بودند هنوز هم به آیین یهودی و نصرانی سوال کنید اگر نمی دانید این نبوت خاتم، این رسالت عظمی و خالده را، اگر نمی دانید سوال کنید که در تورات آمده، در انجیل آمده. بنابراین با این تذکر که این سوال طبق مورد مربوط می شود به خبری که نسبت به نبوت داده شود، خبری که نسبت به نبوت باشد خبر از عقائد است، خبر از عقائد به طور طبیعی خبر واحد نیست در اعتقادات خبر واحد حجیت و اعتبار ندارد هرچند قطعی السند باشد. در بحث اعتقادات خبر در حد متواتر اگر باشد اعتبار دارد آن هم اعتبارش از باب اعتبار خود علم است. در اعتقادات ادله ای که موجب علم باشد اعتبار دارد خبر واحد به هیچ وجه هرچند قطعی الصدور باشد اعتبار ندارد.

ص: ۴۰۲

منظور از اهل ذکر چه کسانی هستند؟

اما می فرمایـد: حـدیث مسـتفیضه که آمـده است با این منافات ندارد، روایات مسـتفیضه می گفت که اهل ذکر ائمه معصومین است هیـچ منافات ندارد. چون اهل الذکر یک عنوان عامی است، به انبیاء سـلف تطبیق می کند اهل ذکرند و به ائمه تطبیق می کند و ایشان می فرماد به فقهاء هم تطبیق می کند اینها اهل ذکر به اصطلاح در درجه پایین به حساب می آید و به اعتبار مورد یعنی زمـان پس از زمان پیامبر اعظم که رسـید فرصت و مجال برای مرجعیت واقعی و حقیقی و نورانی و الهی ائمه اهل الـذکر مصداق بارزش در آن زمان می شود ائمه اطهار علیهم الصلاه و السلام. (۱) بنابراین دلالت این آیه بر حجیت خبر کامل نیست منتهـا براسـاس مسـلک ما دلالت هرچنـد ابتـدائی هم باشـد در حـد مویـد و کمک و اسـتحکام بخشـی می توانیم بگوییم جزء مویدات. بنابراین این آیه هم به عنوان یک دلیل در جهت اثبات حجیت خبر به نتیجه نرسید، آیه پنجم آیه ایمان که ان شاء الله فردا بحث کنیم.

آیه ۶۱ سوره توبه و تقریر استدلال ۹۵/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ۶۱ سوره توبه و تقریر استدلال

از جمله آیاتی که برای اثبات حجیت خبر مورد اسـتناد قرار گرفته است این آیه است که عنوانش را اعلام کرده اند آیه ایمان، «وَمِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَیقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَّکُمْ یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَیُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِینَ آمَنُواْ مِنکُمْ» تقریب اسـتدلال از این قرار است که در این آیه مدح و ثنایی نسبت به حضرت رسول ذکر شده است که رسول اعظم وصف شریفش این بـوده است که «یـومن بـالله و یومن للمومنین» و عنوان اذن برای حضـرت از سوی مردم اعلام شـده است. اذن یعنی ترجمه نزدیک فارسـی اش می شود دارای گوش شـنوا، آدم حرف شـنو. این لقب را مردم اعلام کرده انـد برای پیامبر اعظم «وَیقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَّکُمْ» بگو که اذن و حرف شـنوی و حرف گوش دادن خیر شـماست نفع شـماست که «یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَیُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ» که تصدیق می کند خدای متعال را و تصدیق می کند مومنین را. معنای «یومن» تصدیق است در این آیه.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۹.

معنی تصدیق مومن چیست؟

از همین تصدیق مومنین استفاده می شود که پیامبر حرفی را و کلامی را خبری را که از مومنی می شنید تصدیق می کرد و این پیامبر که اسوه است و عملش هم که سـنت آن هم سـنت منطبق با متن کتاب این نتیجه به دست می آید که مومنین اگر خبری بدهنـد بایـد تصـدیق بشود. تصـدیق خبر مومن یعنی حجیت خبر عـادل. تقریبی که در این آیه وجود داشت از این قرار بود که گفتیم. شـیخ انصاری قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: این آیه با این تقریب و به اضافه روایت حریز بن عبدالله که این آیه را

امـام صـادق علیه السـلام در ضـمن روایـتی که حریز نقـل می کنـد ترجمه و تفسـیر کرده است که تفسـیرش منتهی می شود به تصـدیق خبر در مورد اخبار مومنین. روایت حریز بن عبـدالله: صـحیحه حریز محمـد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عثمان عن حریز بن عبـدالله، سـند صـحیح است هرچنـد شـیخ انصاری به جهت ابراهیم بن هاشم این حدیث را حسـنه گفته است. «قـال کانت لاسـماعیل ابن ابی عبـدالله دنانیر» برای حضـرت اسـماعیل که همین حضـرت اسـماعیلی که فرزنـد امام صادق است و طائفه ای از مسـلمان ها حضـرت اسماعیل را امام می دانند و اسماعیلیه شده اند. «کانت لاسماعیل بن ابی عبدالله دنانیر و أراد رجل من قریش أن یخرج الی الیمن» یک فردی از قریش که کلاه بردار هم بود خواست با حضرت اسماعیل برود یمن و در آنجا متاعی برای حضـرت اسـماعیل خریـداری کند. تجارت و خرید و فروشـی، رفت و آن فرد نا اهل پول حضـرت اسـماعیل را گرفت و تلف کرد و چیزی نتیجه ای به دست نیامد و خیانت کرد. پس از انجام این ماجرا آقا امام صادق سلام الله تعالی علیه به اسـماعیل فرزند خودش فرمود «قد بلغک أنه یشرب الخمر فأتمنته» برایت رسیده بود این خبر که همان فرد شارب الخمر است و تو به آن شـارب الخمر اعتمـاد کردی و امـانت سپردی و پولت را دادی. «فقـال اسـماعیل یا ابه انی لم اره یشـرب الخمر» من ندیدم پسـرم را که شـرب خمر کند، «انما سـمعت الناس یقولون» شـنیدم مردم این جوری می گفتم. «فقال یا بنی ان الله عزوجل یقول فی کتابه یومن بالله و یومن للمومنین» این تفسـیر آیه به روایت است «یقول یصدق الله و یصدق للمومنین» آیه این است که مومنین بایـد تصـدیق بشوند در خبر رسانی شان. «فاذا شـهد عندک المومنون فصدقه». (۱) می فرمایـد: این آیه به اضافه این تفسـیری که از روایت صـحیح السـند آمـده است دلالت می کنـد بر اینکه بایـد حرف و کلام مومن را تصـدیق کرد نتیجه این می شود که اخبار مومنین باید قبول بشود و این معنای حجیت خبر است. تقریب کامل شد.

ص: ۴۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص ۲۳۰ کتاب ودیعه، ب۶، ح۱، ط اسلامیه.

کلام شیخ انصاری

بعد از که تقریب کامل شد شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این استدلال کامل نیست. برای اینکه در این آیه کلمه اذن که آمده است تا به آنجا که «قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ» این معنای اذن را ما مورد دقت قرار بدهیم. اذن که ترجمه ی فارسی اش را گفتیم حرف گوش کن. و این اذن در حقیقت عبارت است از سریع التصدیق، حرف را و کلام و سخن را زود تصدیق می کند. و منظور از تصدیق در این آیه و در این جمله تصدیق به معنای ترتیب آثار خبر نیست تا بشود در قالب حجیت خبر بلکه منظور از تصدیق در این آیه این است که کلام مومن را آدم تکذیب نکند. تهمت و افتراء فوراً اعلام نکند. حرف را که شنید بعد از شنیدن حرف یک قبولی ابتدائی هم داشته باشد. این معنای تصدیق در این آیه است که از ضمن اذن درمی آید. سریع التصدیق که بود منظور از سریع التصدیق عند الاستماع است، آن عند الاستماع مرحله ترتیب اثر نیست. عند الاستماع یک تصدیق ابتدائی است که فقط تکذیب نشود، خلق عظیم به کار برود تکذیب نشود و بیشتر از این ایه استفاده نمی شود. اگر بخواهیم حجیت خبر را از این آیه ثابت بکنیم باید منظور از تصدیق ترتیب آثار خبر باشد و ترتیب آثار خبر در این بیان متصور نیست. چنانکه با یک تصور درک می کنیم که عند الاستماع خبر مقبول می افتد در عند الاستعماع که مرحله ترتیب آثار وجداناً وجود ندارد. بعد از که شیخ اعظم این مطلب را می فرماید، اضافه می کند که قریب مضمون فرمایش شیخ از این قرار است که این آیه را از تفسیر استفاده کنیم، تفسیر عیاشی و تفسیر قمی. اول تفسیر عیاشی شیخ عیاشی این حدیث را نقل می کند عن حماد بن عثمان که سند علی الظاهر سند معتبر و صحیحی باشد چون معمولاً مرسل از حماد بن عثمان دیده نمی شود. «قال فأتیت ابی جعفر علیه السلام فقلت انی ارید أن استبضع فلاناً فقال لی أما علمت أنه یشرب الخمر» گفتم آقا می خواهم معامله مالی و متاع و جنسی خریداری به توسط شخصی انجام بدهم به من گفت «اما علمت أنه یشرب الخمر فقلت قد بلغنی من المومنین أنهم یقولون ذلک» شنیدم از مومنین که می گفتند همین مطلب را که آن فرد شرب خمر می کند «فقال صدقهم فان الله یقول یومن بالله و یومن للمومنین فقال یعنی یصدق الله و یصدق المومنین لانه صلی الله علیه و آله و سلم کان روفا رحیما بالمومنین» (۱) این آیه با این تفسیر نشان می دهد معنای تصدیق را که برای ما که اعلام می کند در آخر تعلیل می کند که «لانه کان» تصدیق را بکنید که پیامبر که تصدیق می کرد مومنین را به خاطر مهرورزی بود، رأفت و رحم به مردم داشت. یک تصدیق ابتدائی بر مقتضای رأفت و رحم بود نه تصدیق به معنای ترتیب اثر. از این تفسیر استفاده شد که آیه دلالت دارد بر یک تصدیقی که آن تصدیق تصدیق ابتدائی در اولین برخورد است که برخورد خشنی با کسی نکند یعنی تکذیب نکند. تفسیر دوم علی بن ابراهیم قمی در کتاب تفسیر خودش آمده است که سبب نزول این آیه «کان سبب نزولها أن عبدالله ابن نفیر کان منافقا» فردی به نام عبدالله بن نفیر منافق بود، «و کان یقعد لرسول الله فیسمع کلامه و ینقله الی المنافقین و ینمّ علیهم فنزل جبرئلی علی رسول الله فقال یا محمد ان رجلا من المنافقین ینمّ علیک و ینقل حدیثک الی المنافقین» از سوی خدای متعال وحی رسید توسط جبرئیل که ای پیامبر یک فردی از منافقین نمیمه می کند حدیث و فرمایش شما را به منافقین می رساند. «فقال رسول الله من هو فقال الرجل الاسود الکثیر شعر الرأس ینظر بعینین کانهما قدران و ینطق بلسان الشیطان» خدای متعال نشانه های آن مرد منافق را برای پیامبر گفت. «فدعاه رسول الله» پیامبر آن مرد منافق را دعوت کرد، «فاخبره» خبر داد که تو نمیمه می کنی، «فحلف أنه لم یفعل» قسم یاد کرد که این کار را نمی کند. «فقال رسول الله قد قبلت منک» اگر این بحث اصول را نداشتیم و به این روایت برمی خوردیم مشکل داشتیم، خدا فرموده است که نمیمه می کند و آن فرد گفت نمیمه نمی کنم پیامبر فرمود قبول کردم. «فرجع الی اصحابه» برگشت به سوی اصحابش «فقال ان محمدا اذن اخبره الله أنی انمّ

علیه و انقل اخباره فقبل» خداوند برایش خبر داد که من نمیمه می کند و نقل می کنم اخبار را به منافقین می رسانم «فقبل» فرمایش خدای متعال را قبول کرد، «و اخبرته أنه لم افعل ذلک فقبل» هم فرمایش خدا را قبول کرد هم حرف ما را. یعنی هر حرفی را نستجیر بالله که به اش بگوییم می گوید بله، حرف خدای متعال را می گوید درست است و من گفتم نمیمه نکردم می گوید درست است. «فانزل الله علی نبیه» این آیه را نازل کرد «وَيقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ أن یصدق الله فیما یقول له و یصدق المومنین و یصدقک فیما تعتذر الیه فی الظاهر و لا یصدقک فی الباطن» (۲) این تفسیر قمی است. به طور قطع امکان ندارد که این تصدیق تصدیق واقعی و به معنای ترتیب اثر باشد. چون از خدای متعال به وسیله وحی شنیده است پیامبر که این نفر نمّام و منافق است و بعد این فرد می گوید من نمیمه نمی کنم پیامبر تصدیق می کند این تصدیق قطعا به معنای تصدیق واقعی نیست، به معنای قبولی کلام آن مخبر نیست بلکه به معنای عدم ردع است. بلکه به این معنا است از نظر اخلاق باید حرف طرف را که بشنوید فوراً رد نکنید اگر واقعیت نداشت در همان مرحله ابتدائی بگذارید و بگذرید. اگر واقعیت داشت و درست بود ترتیب اثر بدهید. بنابراین نقد شیخ انصاری این شد منظور از این تصدیق ترتیب آثار نیست، دو تا تفسیری که از عیاشی و از قمی نقل کردیم هم شاهد این مدعا بود که منظور از تصدیق تصدیق به معنای واقعی نیست که ترتیب اثر بدهیم و درباره حجیت خبر تصدیقی که کارساز است آن است که ترتیب اثر داده شود. اگر می گوییم خبر حجیت دارد یعنی باید ترتیب اثر داده شود. آنچه را که به ما اعلام می کند مورد عمل قرار بدهید، مدلولش را جزء مفادی قرار بدهیم که بگوییم دستور شرع است. و اما اگر ترتیب اثر داده نشود از باب حجیت خبر نیست. یک تصدیق ابتدائی است.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، ج۲، ص۹۵، ح۸۳.

۲- تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، ج۱، ص۳۰۰.

نکته

این مطلب را که ایشان می فرمایـد در نهایت می فرمایـد یک مطلب دیگر را هم اضافه کنید که تصدیقی که اینجا آمده است تصـدیقی نیست که مـا به عنـوان حجیت خـبر آن را در نظر بگیریم و آن نکته ای را که اضـافه می کنیـد این است که روایـتی داریم که آمده است اگر یک کسی مورد اتهام قرار بگیرد پنجاه نفر اگر درباره آن فرد اعلام اتهام کند قبول نکنید. در رسائل اشاره شـده است، محمـد بن فضـیل در یک سـند مسـندی که سـند هم خالی از اعتبار نیست،محمـد بن فضـیل عن ابی الحسـن موسـی علیه السـلام «قـال قلت جعلت فـداک الرجل من اخوانی یبلغنی عنه شـیئ» ما از بعضـی از برادران مومن مان درباره اش چیزی شنیده ایم که «أکرهه» که ناروا است. «فاسئله فینکر» از خودش سوال کردم انکار کرد «فینکر ذلک و قد اخبرنی عنه قوم ثقـات» یـک گروه ثقه ای خبر داد که آن فرد از اخوان مـا مومنین این کـار ناروا را انجام می دهـد. «فقال لی یا محمـد کـذّب سمعـک و بصـرک عن اخیک فان شـهد عنـدک خمسون قسّامه و قال لک قولا فصـدقه و کـذبهم» (۱) در متن رسائـل نقل به مضـمون شده است، متن اصلی این است. ای محمد بن فضیل شنیدن و دیدن نسبت به برادر مومنت را قبول نکن اگر پنجاه نفر قسامه با سوگند بیایند درباره او چیزی بگویند و او خودش بیاید برایت چیز دیگری بگوید «فصدقه و کذبهم» او را تصدیق کن و آن دیگران را تکذیب کن. از این حدیث استفاده می شود که تصدیق است و این تصدیق معنا ندارد. یک نفر را تصدیق می کنیم پنجاه نفر را قسامه را تکـذیب، ترجیـح بلا مرجح بلکه ترجیح مرجوح بر راجح. بنابراین کشف می شود که منظور از این تصدیق تصدیق به معنای ترتیب آثار نیست بلکه تصدیق ابتدائی است. آنچه از این حدیث شریف استفاده شد که منظور از این تصدیق واقعی و حقیقی به معنای ترتیب اثر نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۶۰۹، ابواب احکام عشره، ب۱۵۷، ح۴، ط اسلامیه.

دو قسم تصدیق

تصدیق دو قسم است: ۱. تصدیق ابتدائی. منظور از تصدیق ابتدائی این است که حرفی را که بشنوید فورا به روی او برنگردانید بگویید بله، این بله ظاهرش تصدیق است ولی این تصدیق ابتدائی یک تصدیق واقعی و حقیقی نیست. حتی گفته می شود که از نظر علمی یا روانشناسی این مطلب درست است که آدم حرف کسی را که بشنود بگوید بله. بله گفتن یک تصدیق ابتدائی است اما قسم دوم تصدیق که تصدیق واقعی و حقیقی است در عمل نشان می دهد که ترتیب اثر داده شود و تصدیق ابتدائی به معنای عدم تکذیب است و تصدیق واقعی به معنای ترتیب اثر است. لذا تصدیق ابتدائی تسامحاً تصدیق است و واقعاً تصدیق نیست. یک برخورد و یک ادب محاوره است. آداب خطاب، حرف را شنیدیم بگوییم بله نه اینکه بگوییم «انت تکذب» با یک بله گفتن یا یک نعم گفتن ابتداءً تصور می شود که اینجا یک تصدیقی به عمل آمده ولی حقیقتش تصدیق نیست. پس از این معلوم شد که منظور از تصدیق در این آیه مورد حجیت خبر نخواهد بود که به معنای ترتیب آثار است. اما شرح مسئله در ضمن بیان سیدنا الاستاد که این حدیث رنگ اخلاقی دارد و هیچ ربطی به حجیت خبر ندارد ان شاء الله فردا.

نظر محقق خراسانی در دلالت آیه ایمان ۹۵/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق خراسانی در دلالت آیه ایمان

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه این آیه را در جمع آیات مورد استناد ذکر می کند و تقریب استدلال شبیه همان تقریبی است که شیخ انصاری فرموده بود که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم تصدیق می کند مومنین را، معنای تصدیق مومنین یعنی خبر و قول شان قبول می فرمایند که تصدیق با قبول مصداقا می تواند یکی باشد، تصدیق قبول است و قبول تصدیق. و از این آیه استفاده می شود که باید خبر و اخبار مومنین تصدیق شود و قبول گردد و قبول شدن و مقبول بودن خبر یعنی حجیت خبر. خلاصه تقریب این بود. محقق خراسانی تقریباً با سبک و سیاق رسائل این استدلال را نقد می کند می فرماید: اولا در این آیه آمده است که پیامبر اذن است، اذن به معنای سریع القطع است، سریع القطع ترجمه از یک تعبیر فارسی است، خوش باور و زود باور. محقق خراسانی زودباور را ترجمه کرده است به سریع القطع مشابه خاصی در زبان عربی نداریم، ترجمه شده است به سریع القطع. می فرماید سریع القطع مطلبی است و کسی که آخذ به قول مخبر است مطلب دیگری است. سریع القطع است نه آخذ به قول مخبر. مدعا این است که آخذ به قول مخبر باشد آن تعبیر برای ما مفید و مثمر است. سریع القطع باشد چه ربطی دارد به حجیت خبر؟ این اولاً، و ثانیا پس از که گفتیم تصدیقی در کار است منظور از تصدیق در اینجا به معنای ترتیب جمیع آثار نیست تا حجیت خبر ثابت بشود.

ص: ۴۰۷

چهار قسم تصدیق

استادنا العلامه شیخ صدرای بادکوبی قدس الله نفسه الزکیه در شرح این مطلب می فرماید: تصدیق چهار قسم است: قسم اول

تصدیق وجدانی است که انسان با تتبع و مراجعه و دقت برسد به کشف یک حقیقت و واقعیت آنگاه تصدیق وجداناً محقق می شود این قسم اول، و جمیع آثار هم به طور طبیعی مترتب می شود. قسم دوم تصدیق تعبدی است از باب دستور شرع و از باب معاشرت و عشرت این است که انسان هر کلامی را که از مسلمانی بشنود حمل بر وجه حسن بکند نه بر وجه قبیح. این تعبدی است دستور است یا سیره، مذاق شرع یا عمومات یا استفاده از سیره پیامبر و اهل بیت. در هر صورت برای ما یک امر تعبدی این شده است که فعل و کلام مسلمان را حمل بر حسن بکنیم در برابر قبیح. این تصدیق دوم ابهام دارد و اجمال دارد که حمل بر حسن کردن آیا ترتیب آثار هم دارد در پی یا ندارد. از این جهت وضعیت روشن نیست فقط حمل بر حسن است. که تا صحبت کند حمل بر زشتی و ناروایی نشود. قسم سوم تصدیقی است که از باب تعبد است اما به این معناست که ترتیب آثار مثبت و نافع برای مخبر داده شود. مخبری که خبری را نقل می کند فقط ترتیب آثار مثبت و نافع نسبت به شخص آن مخبر در نظر گرفته شود. و آثاری که ضرر به دیگران داشته باشد ترتیب داده نشود، تفکیک بین آثار به عمل بیاید. قسم چهارم تصدیق عبارت است از تصدیقی که در ضمن قبول قول مخبر تمامی آثار بر خبر مترتب بشود، اثر مثبت است ایجابی است برای مخبر یا سلبی است برای خود مخبر یا برای غیر.

ص: ۴۰۸

سوال: چه فرقی با قسم اول دارد

پاسخ: قسم اول تصدیق وجدانی است، قسم دوم تصدیق تعبدی است و این قسم تعبدی است منطبق است به خبر. آن قسمی که تصدیق وجدانی بود نتیجه تحقیق یک محقق بود از طریق یک خبر نباشد، خبر، شواهد و قرائن. اولی این است که درباره تصدیق اشتراک دارد، اولی یک محقق خودش می رود تحقیق می کند از طریق خبر، قرینه، شاهد و بینه و دلیل عقلی تا اینکه تصدیق وجداناً برایش محقق بشود یعنی بگویند این مطلب وجدانا واقعیت دارد. دومی تعبد است که به سبک و سیاق حجیت خبر تطبیق می کند. خبر شنیده اید که تعبد می گوید حمل کنید بر صورت حسن نه بر صورت قبیح. در این صورت که تعبد آمد راه برای حجیت خبر هموار می شود منتها دو قسم است: قسم اول تفکیک در ترتیب آثار بود که به درد حجیت خبر نمی خورد، قسم سوم ترتیب جمیع آثار که این صورت درست همان اثبات حجیت خبر است. بعد از که چهار قسم تصدیق برای ما شرح داده شد محقق خراسانی می فرماید این تصدیق عبارت است از تصدیق شماره سوم که تصدیق تعبدی که دارای آثار محدود است همه آثار بر آن خبر مترتب نمی کنیم. محقق خراسانی می فرماید: منظور از تصدیقی که در این آیه آمده است تصدیق به معنای سوم است یعنی قبول خبر و ترتیب آثاری که فقط نفع می رساند مخبر را و به به دیگر مومنین ضرری وارد نمی کند. مثلاً ـ اگر کسی مخبری بگوید که زید سرقت کرده است اینجا ترتیب همه آثار این می شود که هم قول مخبر تصدیق بشود هم عنوان و فعل سرقت برای زید احراز و ترتیب اثر داده شود. اما اگر تفکیک بود گفت زید سرقت کرده است می گوید سرقت کرده است شنیدیم اما ترتیب اثر دیگر که زید را سارق بدانیم و حکم سرقت را بار کنیم مترتب نمی شود. این در حد مدعا است الان باید ما دلیل اقامه کنیم که منظور از تصدیق تصدیق به معنای سوم است.

ص: ۴۰۹

شواهد بر اینکه ما نحن فیه از قسم سوم است

دلیلی که اقامه می کنند از این قرار است گفته می شود که شواهدی در این رابطه داریم که منظور از تصدیق به معنای سوم است که از این قرار است، شاهد اول این است که در آیه قرآن که آمده است «یصدق للمومنین و یصدق لله» خود این نحو تصدیق اعلام می کند که باید تصدیق فقط به نفع مخبر باشد چون در آیه می فرماید «خیر لکم» اگر تصدیق فقط نسبت به آثار ایجابی مربوط به مخبر نباشد «خیر لکم» معنا ندارد. چون اگر تمام آثار را مترتب بکنیم خبر از شرب خمر داده، حد و شلاق بخورد «شر له»، «خیر لکم» نمی شود. پس شاهد اول که «خیر لکم» در این تصدیق است برای همه یعنی شما و کسانی که طرف باشند، و این تعبیر تطبیق نمی کند مگر با تصدیق به معنای سوم. شاهد دوم همان مطلبی بود و تفسیری بود که در تفسیر عیاشی آمده بود که فرموده بود «لأنّه کان للمومنین روفا رحیما» این روف و رحیم که درباره پیامبر به کار رفت معنایش این است که خبری که شما نقل بکنید با رأفت و مهربانی برخورد می کند برخورد پر عطوفتی دارد یعنی آنچه که به نفع مخبر است آن اثر مترتب است. که اثری که به نفع مخبر است همان قبولی ابتدائی است و همان رد نکردن است و همان پذیرش است که حرفش را پذیرفته اید این اثری است به معنای مخبر. و شاهد سوم که نمّام در آن حدیث که آمد در تفسیر قمی که نمّام که خبر را می برد برای منافقین در آنجا نهایت امر این شد که حضرت رسول قول نمام را هم رد نکرد و جمع بین قول خدای متعال که گفتیم نمام است و بین قول نمام که گفت من نمام نیستم جمع بین متنافیین است آن هم در برابر قول خدا. تفسیر قمی می فرمود که مورد برای این آیه ایمان که «یصدق لله و یصدق للمومنین» که درباره پیامبر آمده مورد این بود که منافقی نمیمه می کرد خبر را می گرفت از پیامبر برای منافقین می برد. خدای متعال فرمود به پیامبر که این نمام است، پیامبر آن فرد را خواست آن فرد آمد گفت من نمام نیستم پیامبر قبول کرد. چگونه می شود که خدای متعال از خود خدا بشنود توسط جبرئیل که این نمام است و بعد از نمام بشنود که من نمام نیستم هر دو را قبول کند امکان ندارد امکانش به این صورت است که منظور از این تصدیق و قبول کردن حرف نمام آن تصدیق به معنای سوم که فقط فعلاً حرف ات را رد نکردم.

سوال: آیه «یومن بالله و یومن للمومنین» یکی با باء و یکی را با لام.

پاسخ: گفته شده بود که بالله و لله فرق می کند بعد سیدنا فرمود که این وضعیت ادبیاتش این است، در معنا فرق نمی کند. از جهت بالله و للمومنین همان ساختار انشاء قواعد عربی است که آنجا باید بالله بیاید و آنجا هم باید للمومنین بیاید که در معنا فرق نمی کند که شیخ انصاری فرموده بود که ممکن است از این جهت هم بگوییم تصدیق بالله می شود تصدیق به معنای کامل و للمومنین می شود تصدیق به نفع مومنین. حروف که گفته می شود برای نفع است یا برای ضرر است لام برای نفع و علی برای ضرر، این حرف اصلاً اساس ندارد. حروف وضع شده فقط برای ربط، له و علیه که اینها را استفاده می کنیم از قرائن است و هیچ ربط به اصل وضع حروف ندارد. لذا حیّ علی خیر العمل مگر برای ضرر است؟ بنابراین له و علیه که اصطلاح شده است بگویید یک غلط مشهور است که وضع حروف فقط برای ربط است و نفع و ضرر از قرائن استفاده می شود با این قاعده کلی مطلب تمام شد و جواب آن بالله و للمومنین است فقط حرف ربط است و مناسبت تعدی و مناسبت بلاغت و سبک بیان گاهی می طلبد با باء بیاید و برای بالله سبک بلاغت می طلبد بالله بیاید و برای مومنن سبک بلاغت می طلبد که للمومنین بیاید در معنا فرقی ایجاد نمی کند. نتیجه این شد که دلالت آیه ۶۱ سوره برائت که «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» تحت عنوان آیه ایمان بر حجیت خبر کامل نیست.

ص: ۴۱۱

نظر سید الخوئی

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره این آیه پس از که تقریب را با همان سبک و سیاق محقق خراسانی و شیخ انصاری ذکر می کند منتها با سبک آسان سازی که تقریب این است که «یومن» که «یصدق» است «یصدق للمومنین» در حقیقت «یقبل قول المومنین» یعنی حجیت خبر. بعد از که تقریب گفته شد که «یومن»، «یصدق» باشد و «یصدق»، «یقبل» باشد حجیت خبر تمام باشد. با این تقریب می فرماید استناد به این آیه درست و کامل نیست. برای اینکه اولاً قبول کردن قول مخبر با ترتیب آثار ملازمه ندارد حجیت خبر آن است که ترتیب آثار داده شود اما فقط یک قبولی با اصل حجیت خبر فاصله دارد، حجیت خبر یعنی ترتیب آثار و قبولی یعنی عدم تکذیب. و نکته اصلی این است که می فرماید این متن آیه و این حدیث محمد بن فضیل و آن حدیث صحیحه زراره همه اینها بیان گر یک حقیقت دیگری است و آن عبارت است از بیان حکم اخلاقی، می خواهد اخلاق را بیان کند حقیقتش هم مدح پیامبر، پیامبر که دارای خلق عظیم است وصف خلقی اش «یومن بالله، یصدق الله و یصدق المومنین» همه را تصدیق می کند، تصدیق یعنی قبول و یعنی تکذیب نمی کند. کسی نیامده پیش پیامبر حرفی بزند که پیامبر بداند این کذاب است پیامبر گفته باشد که تو دروغ می گویی. برای عرفاء گفته می شود که بعضی از عرفایی که از اهل مکاشفه است کسی مراجعه می کند به اش چه می شود می گوید تو آدم بشو نیستی، اگر این نسبت درست باشد، پیامبر سیره اش این نبوده است. به کسی روبرو نمی گفته است که تو کذابی یا منافقی یا فاسقی. این تعریف و تمجید از جنبه اخلاقی پیامبر است. «یصدق لله و یصدق المومنین» موید مطلب هم این است که در آن حدیثی آمده است حدیث محمد بن فضیل که اگر از یک مومنی یک حرفی را شنیدید گفت که من مثلاً درس می خوانم اگر عده کثیری آمد گفت این درس نمی خواند قاعده اخلاقی این است که حرف خودش را قبول کنید و حرف دیگران قبول نکنید. اگر گفت «اذا شهد عندک خمسون قسامه و هو قال لم افعل فصدقه و کذبهم» خمسون قسامه را تکذیب کن و آن مومن را تصدیق کن. (1) اولا نکته اخلاقی اش این است که خود مومن عظمتش چقدر بالاست، قولش چقدر ارزش است که رد نکنیم. حجیت خبر نیست، یک مومن یک حرفی بزند تصدیق بشود و اگر پنجاه نفر بیاید برایش بزند گوش ندهد. و این خمسون قسامه مدلول مطابقی اش مراد نیست، چون هم بحث اخلاقی است و هم خمسون قسامه در فقه اینجا به کار نمی رود. خمسون قسامه جایی است که دعوای قتل باشد بعد دعوای قتل لوث شده باشد آنجا خمسون قسامه می آید اینجا جای خمسون قسامه نیست. این خمسون قسامه تعبیر مبالغه ای است که اگر کار به این حد فرض هم بشود قبول نکنید. اگر گفتیم تعبیر اخلاقی است و کار تا به اینجا کشیده شد معنایش این است که ما می بینیم سیره پیامبر، سیره اهل بیت و ائمه هم همین بوده. به روی مردم حرفی از تکذیب نمی زند و یک تصدیق ابتدائی است و یک درسی است از اخلاق، «صدقه و کذبهم» به اضافه اینکه نمامی که آمد آن نمام حرفش در برابر حرف خدای متعال به عنوان تصدیق واقعی امکان ندارد.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۲۲۰.

جمع بندی استدلال به آیه ایمان

جمع بندی بحث درباره تصدیق این آیه که می فرماید: تصدیق مومنین از سوی پیامبر طبق آیه قرآن اعلام شده است و نتیجه آن حجیت خبر می شود با استفاده از بیانات اعاظم ثلاث شیخ انصاری و محقق خراسانی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات و با توضیحات می گوییم جمع بندی این است که تصدیق دارای دو مرحله است مرحله اول قبول در ابتداء به معنای عدم تکذیب یعنی به روی اش برنگردانید و برخورد تند نکنید این یک شیوه اخلاقی است. اینجا منظور همین مرحله اول تصدیق است که تکذیب نشود و مرحله دوم تصدیق ترتیب آثار است که با شواهد و قرائن از این آیه استفاده می شود که منظور از تصدیق ترتیب آثار نیست. پس مطلب کامل شد دلالت آیه «یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَیُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ» نسبت به حجیت خبر تمام نیست. ان شاء الله استناد به نصوص در جهت اثبات حجیت خبر جلسه بعد.

نتیجه نهایی آیات قرآن در اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نتیجه نهایی آیات قرآن در اثبات حجیت خبر

سالروز ولادت با سعادت امام باقر علیه السلام را به محضر مبارک ارباب عالم هستی آقا بقیه الله الاعظم همه ما تبریک و تهنیت عرض می کنیم و همین طور به محضر مبارک بانوی کرامت حضرت معصومه سلام الله تعالی علیها. و همین طور برای شما عزیزان تبریک و تهنیت عرض می کنم. و در عین حال این روزها متعلق است به ایام شهادت سیدنا الشهید سید الشهداء الفقهاء شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه که برادران عزیز عراقی یوم الشهید هم دیدم نامگذاری کرده اند که ظاهراً شاگرد بزرگوار سیدنا الشهید شهید سید محمد باقر حکیم هم در همین ایام به شهادت رسیده باشد. یادی از شهید صدر یادی از فقاهت و تقوا و ورع و یادی از فقیهی است که بی تعارف مانندش را در تاریخ نمی توانیم پیدا کنیم. یک اصطلاحی درباره ایشان گفته می شود که سید صدر بزرگ بود و ظرف زمانش کوچک بود نگنجید، «تو بزرگی و به آینه کوچک ننمایی». یک روایت کوتاهی از امام باقر علیه السلام بخوانم و بحث را ادامه بدهیم. امام باقر می فرماید: «عالم ینتفع بعلمه افضل من سبعین الف عابد» یک عالمی که از علم خودش نفع می برد و سودی می برد و استفاده می کند ثوابش از هفتاد هزار عابد بالاتر است یعنی ثواب خیلی عظیمی دارد. طبق بحث ها و تحقیقات مان که هفتاد هزار از آن اعدادی است که کنایه از عظمت بالای فضیلت است. خداوند ان شاء الله این عید سعید و این ورود ماه رجب را که گفته می شود رجب و شعبان و رمضان تخلیه و تحلیه و تجلیه است. این ماه رجب شروع کنیم به پاکسازی و زدودن چرک های معنوی از روح مان از جمله یک مورد به عنوان مثال سعی کنیم که با غیبت آنچنان مبارزه کنیم که ان شاء الله در آخر ماه رجب احساس کنیم از غیبت بدمان بیاید. ماه تخلیه است، ماه شعبان ماه تحلیه است بتوانیم از فیوضاتش استفاده کنیم و تحلیه و زیور و آرایش بدهیم ماه رمضان که شهر الله است نور خدا در عمق دل ما بدرخشد ان شاء الله. که ماه رجب به اسم مولی امیرالمومنین ماه شعبان به اسم مبارک رسول الله و ماه رمضان که شهر الله الاکبر است. در ماه رجب حداقل روزی بیست و هفتم باید روزه بگیرید که یکی از چهار روز سال است و روزه ماه رجب و روزه بیست و هفتم یکی از آثاری که دارد ان شاء الله سلامت آدم را بیمه می کند. خداوند به توفیقات شما و توفیقات همه ما به لطف و کرم خودش بیافزاید.

ص: ۴۱۳

نتیجه نهایی بحث از آیات قرآن در جهت اثبات حجیت خبر

آنچه که پس از بحث چند روزه به دست آمد این است که آیه نفر و آیه نبأ دلالتش بر حجیت خبر درست و کامل است. اما آیه سوال و آیه کتمان و آیه ایمان که «يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» بود بحث شد که دلالتش بر حجیت خبر کامل نیست. و تا بدانجا که محقق نائینی فرمودند که این سه آیه یعنی آیه سوال و کتمان و آیه ایمان جایی برای بحث و ذکر ندارد واضح است که دلالتی بر حجیت خبر ندارد.

نکته تکمیلی آیه ایمان

یک نکته تکمیلی درباره آیه ایمان این است که قصه حضرت اسماعیل فرزند آقا امام صادق به نحوی است که دلالت آن قصه و آن روایت بر حجیت خبر بعید نیست بقیه روایات و توجیهاتی که در این آیه بود گفته شد که قابل فهم و درک است که منظور از تصدیق تصدیق بدوی است نه تصدیق حقیقی و عملی. تصدیق دو قسم است. اما در قصه حضرت اسماعیل علیه السلام در نهایت آن حکایت امام صادق علیه السلام می فرماید: «اذا شهد عندکم المسلمون فصدقهم» این بیان به تصدیق ابتدائی منطبق نیست. مسلمان ها اگر برایتان شهادت دادند تصدیق کنید ظاهر این جمله به حجیت خبر منطبق است. اگر کسی برای چیزی گفت مسلمان بود قبول کن. این را نمی شود شامل آن توجیه اصلی قرار بدهیم که تصدیق دو قسم است و یا بیان اخلاقی است. نه به بیان اخلاقی تطبیق می کند و نه به تصدیق ابتدائی. شیخ انصاری این اشکال را توجه فرموده است می فرماید: اگر تنزل کنیم و درباره قصه حضرت اسماعیل بگوییم که دلالت دارد بر حجیت خبر بر فرض اینکه حکایت اسماعیل بن امام صادق که گفته است «اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم» ببینیم که به شکل تصدیق ابتدائی تطبیق نکند و به صورت اخلاقی هم نباشد و دلالت بر حجیت خبر بکند جواب این است که در این صورت از محل بحث خارج می شویم چون محل بحث ما این است که آیه دلالت کند بر حجیت خبر، اینجا این حکایت یک ارتباطی دارد از دور با آیه، دستور ویژه امام صادق در نهایت حکایت می شود روایت بنابراین اگر هم قبول کنیم از باب حجیت خبر به توسط روایت است نه حجیت خبر به توسط آیه ایمان. نکته دومی که به عنوان نکته تکمیلی درباره آیه ایمان اضافه می شود این است که علاوه بر آنچه که گفتیم که آیه ایمان دلالتش بر حجیت خبر کافی نیست این نکته را هم می شود اضافه کرد و آن این است که در آیه آمده بود «يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» و در تفسیر عیاشی آمده بود «لانه کان للمومنین روفا رحیما» پیامبر به مومنین رحیم و روف بوده است، بنابراین از این آیه استفاده می شود با این وضعیت که این حالت روحی و خلقی از مختصات پیامبر است اختصاص به پیامبر دارد که علتش را هم در تفسیر گفت که «یومن للمومنین لانه روفا رحیما» برای اینکه آن پیامبر پیامبر روف و رحیم است. این تصدیق مومنین از اخلاق پیامبر است نه از اخلاق عامه مردم تا از آن حجیت خبر استفاده شود. در نتیجه به اضافه این دو نکته معلوم شد که از ایه ایمان که «يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» به هیچ وجه در جهت اثبات حجیت خبر استفاده و استناد نخواهد شد. نتیجه استناد به آیات کامل شد. بعد از این نوبت می رسد به دلیل دوم گفته بودیم که برای اثبات حجیت خبر به ادله اربعه استناد می شود، کتاب گفته شد و دوم می شود سنت.

ص: ۴۱۴

اما استدلال به سنت و دو اصطلاح آن

براساس همان ترتیبی که درباره ادله اربعه داریم استدلال به کتاب گفته شد و بعد از آن نوبت می رسد به استدلال به سنت یعنی روایت. سنت دو تا اصطلاح دارد یک اصطلاح اصولی دارد و یک اصطلاح رجالی. اصطلاح اصولی سنت در برابر کتاب و اجماع و عقل یعنی جزئی از ادله اربعه است و منظور از سنت در اصول قول و فعل و تقریر معصوم است. اما سنت در اصطلاح رجال عبارت است از روایت متواتره قطعیه. هر روایتی که قطعیه شد می شود سنت. گاهی یک وصفی هم اضافه می شود سنت قطعیه که دیگر حجیتش قطعیه است و هیچ دلیلی قابلیت معارضه با سنت را ندارد. منظور از سنت اینجا همان اصطلاح اصولی است یعنی استدلال برای اثبات حجیت خبر به روایات. در اینجا قبل از ورود به استناد باید به دو نکته اشاره کرد تا شیوه استدلال درست بشود. نکته اول مدعای ما از حجیت خبر حجیت خبر واحد ثقه است نه حجیت خبر مقطوع الصدور محفوف به قرینه یا روایت مستفیض و متواتر. مدعای ما اثبات حجیت برای خبر ثقه است. نکته دوم هم باید استنادی که به روایات می شود این روایاتی که مستند ما در جهت اثبات حجیت خبر واحد ثقه قرار می گیرد باید متواتر باشد. قطعی الصدور باشد و الا اثبات شئ به نفس خود شئ کار ناممکنی است و دور است و خلف. و خلف و دور با دو تا لحاظ فرق می کند به لحاظ واقع می شود خلف و به لحاظ ارتباط شئ به نفس شئ می شود دور.

ص: ۴۱۵

تقریب شیخ انصاری و چهار دسته روایات

درباره استدلال به روایات شیخ اعظم قدس الله نفسه الزکیه به طور وسیع و جامع این بحث را تعرض فرموده اند موارد و نمونه ها هم ذکر کرده اند آنقدر کامل و وافی بوده است که محقق خراسانی می فرماید شرح را به رسائل مراجعه کنید. و محقق نائینی می فرماید آنچه را که شیخ انصاری فرموده است. سیدنا الاستاد می فرماید که شیخ اعظم روایات را به این دسته ها تقسیم کرده است. نظر شیخ انصاری درباره استناد به روایات در جهت اثبات حجیت از این قرار است می فرماید روایاتی که در این رابطه آمده است به چهار دسته است: دسته اول عبارت است از اخبار علاجیه که در مورد معالجه تعارض آمده است. اگر روایات تعارض بکنند به چه صورت باید معالجه کرد. به عنوان نمونه مقبوله عمر بن حنظله پس از که امام سوال می شود که اگر دو روایت متعارض آمد یا دو حکم متعارض آمد چه کنیم؟ می فرماید: «الحکم ما حکم به اوثقهما و اعدلهما» (۱) از این حدیث شریف معتبر این نکته استفاده می شود که نقل روایت اعتبار داشته و آن روایت هایی که تعارض کرده است، آن قسمتی که محل استشهاد است همین تکه بحث است. آن روایتین متعارضتین متواترتین نبوده چون در قواعد رجال گفتیم که دو روایت متواتر متعارض نمی شود. پس دو روایت معتبر غیر متواتر بوده که اعتبارش مفروغ عنه بوده پیش سائل و پیش امام و تعارض کرده. ما علاجش را فعلا کار نداریم ما از همان تعارض استفاده می کنیم که خبر واحد ثقه اعتبار داشته. طائفه دوم عبارت است از روایاتی که در آن روایات ارجاع به اصحاب صورت گرفته است یعنی درباره استفاده از روایت ارجاع داده شده است به یک راوی، از باب نمونه امام صادق علیه السلام فرموده است «اذا اردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس» (۲) «هذا الجالس» با اشاره زراره بوده، تقریب استدلال این است که «هذا الجالس» زراره یک فرد است، خبر متواتر نیست، اگر روایتی را خواستید استفاده کنید این راوی ثقه است و این راوی معتمد است به این مراجعه کنید. دلالت دارد بر اینکه خبر واحد ثقه معتبر است. طائفه سوم رجوع به روات، از این طائفه در رأس توقیع شریفی است که از آقا در حد استفاضه یا تواتر رسیده است. شیخ صدوق نقل می کند، شیخ طوسی نقل می کند، شیخ طبرسی در احتجاج نقل می کند. مصدر برای مراجعه کتاب اکمال الدین و اتمام النعمه شیخ صدوق «و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله علیهم» که علی التحقیق گفتیم که توقیع اعتبارش از روایت عادی بالاتر اگر نباشد کمتر نیست بلکه در جمع روایات عالی السند است. مخصوصا بعضی از توقیعات که درحد استفاضه و تواتر است. این روایت علی الاقل در حد استفاضه است، سند معتبر و دلالت هم واضح است که آقا فرموده است صریحا که به راوی های احادیث مراجعه کنید. هرچند سوال می شود که این روات فقهاء بوده اند ولی اختصاص ندارد که آن روات فقط فقهاء باشند عنوان روات است، عنوان روات می تواند شامل فقهاء و راویان حدیث باشد. طائفه چهارم عبارت است از روایاتی که در این روایات دستوری به حفظ و استماع روایات به عمل آمده از جمله روایت اربعین حدیث، «من حفظ علی امتی اربعین حدیثا بعثه الله عالما فقیها یوم القیامه». این حدیث در اربعیات خصال صدوق و شیخ بهائی در کتاب اربعین خودش را نقل می کند و بعد از که نقل می کند شیخ بهائی در ابتداء اربعینیاتش می فرماید دلالت این حدیث به حجیت خبر کمتر نباشد از دلالت آیه نفر بر حجیت خبر. تقریب استدلال به این صورت است که کسی که حفظ کند اربعین حدیث را اگر منظور از حدیث متواتر بود بیان می شد اطلاق دارد و منظور در فهم عرف متشرعه و اهل حدیث هم از حدیث روایاتی است که در جوامع معتبر روایی یا علی الاقل در جوامع اربعه آمده است بنابراین صدق حدیث می کند و آثار دارد و اعتبار دارد. کشف می کند از اعتبار روایت به نقل مخبر واحد ثقه. این چهار طائفه ذکر شد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۷۵، ابواب صفات قاضی، ب۹، ح۱، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۰۴، ابواب صفات قاضی، ب۱۱، ح۱۹، ط اسلامیه.

طائفه پنجمی است که مهم است

طائفه پنجم عبارت است از روایاتی که اعلام می شود اعتبار خبر ثقه، که این طائفه پنجم خیلی مهم است و در متن کتاب رسائل هم نیست. از این روایات حدیثی است که امام می فرماید: «لا عذر لاحد بالتشکیک فیما یروی ثقاتنا» (۱) این دیگر دلالت دارد صریحا که ثقات اگر روایتی بکند کسی تشکیک کند که ثابت نیست که هست مخالفت کند معذور نیست.

بیان امام عسگری در مورد بنوفضال

و روایت دوم بیانی است از امام عسگری در مورد بنوفضال که شیخ کشی در شرح بنوفضال آورده است که اصحاب گفتند ما از این بنوفضال کتبی داریم و آثاری داریم اینها گمراه شدند آقا فرمود «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» این «خذوا ما رووا» دقیقاً دلالت دارد بر حجیت خبر ثقه، تواتر که نیست و امامی که نیستند و منحرف شدند و فقط ثقه هستند. پس طائفه پنجم روایاتی است که دلالت دارند بر حجیت خبر ثقه به نحو خاص و صریح. با این پنج دسته از روایات استناد به نصوص در جهت اثبات حجیت خبر به نتیجه رسیده باشد اما بررسی و بحث تکمیلی در استناد به روایات جلسه فردا.

تحقیق و بررسی استدلال به سنت برای اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و بررسی استدلال به سنت برای اثبات حجیت خبر

جلسه قبل گفته شد که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه روایات این مسئله را به چهار دسته رده بندی کرده است که به تبع ایشان محقق خراسانی، محقق نائینی و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات به همان چهار دسته اعتناء و توجه فرموده اند. دسته پنجمی هم داشتیم که عبارت بود از روایاتی که اعلام می دارد اعتبار ثقه را به خصوص، در حقیقت اعلام اعتبار برای ثقات است که به عنوان نمونه در این رابطه روایتی از امام عسگری سلام الله علیه نسبت به اعتبار بنو فضل گفته شد که امام فرمود: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» این دلالت واضح دارد بر اینکه خبر ثقات اعتبار دارد و روایت دیگری را هم به عنوان نمونه ذکر کردیم که عبارت بود از فرمایش امام علیه السلام که فرمود: «لا عذر لاحد فی التشکیک فیما یروی ثقاتنا» که مصدرش هم اختیار معرفه الرجال یا رجال کشی است. تا به اینجا گفتیم.

ص: ۴۱۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۰۸، ابواب صفات قاضی، ب۱۱، ح۴۰، ط اسلامیه.

اشکال و جواب به روایت اسماعیل بن جعفر

در انتهای بحث از دلالت آیه «یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَیُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ» (۱) گفته شد که روایتی است در حقیقت حکایت اسماعیل بن امام که معامله ای کرد و فرد نا اهل را شارب الخمری مال آن امامزاده بزرگوار را تلف کرد در نهایت آن حکایت امام به اسماعیل

فرمود: «اذا شـهد عندک المسلمون فصدقهم» گفته شد که این بیان با آن توجیهی که در بقیه روایات داشتیم که گفتیم تصدیق دو قسم است تصـدیق به معنـای قبول و عـدم تکـذیب که جنبه اخلاقی به خودش می گیرد و تصـدیق کامل در عمل آوردن و ترتیب آثـار که این تصـدیق در حقیقت منطبق است به حجیت خـبر. این توجیه بـا این حکـایت تطـبیق نمی کنـد. چون در این حکایت آمده است: «یا بنی اذا شـهد عندک المسـلمون فصدقهم» معنایش این است که اگر مسـلمان ها شهادت که شهادت به معنای خاص باب قضاء نیست، اگر کسـی از مسلمان ها به شـما خبری رسانـد تصدیق کنید، این تصدیق مخصوصا با قرینه ای که شـارب الخمر را بایـد مورد اطمینان قرار می دادیـد در اثر خبررسانی مردم، تصـدیق می شود تصـدیق واقعی. فرمود که می شود در بحث اسـتناد به روایـات در جهت اثبـات حجیت خبر از این روایت اسـتفاده کرد. امـا سوال شـد که دلالـت این روایت اشـکال دارد و برای اثبـات حجیت خبر تاثیرگـذار نیست. برای اینکه در این متن آمـده است: «اذا شـهد عنـدکم المسـلمون» ما بحث ما درباره حجیت خبر واحـد است، اینجا آمده است «اذا شـهد عندکم المسـلمون» یک مجموعه یعنی اعتبار به اخبار یک جمعی ثابت است و باید به خبر دادن یک مجموعه اعتماد کنید آن جای بحث نیست می شود اسـتفاضه یا تواتر. اما تحقیق این است که این اشـکال وارد نیست. اصـل در جمـع اسـتغراقی است مگر اینکه مجموعی بودنش به وسـیله قرینه ثـابت بشود. و در اصطلاح هم که مراجعه کنید اگر بگویید به مسلمان ها احترام کنید «احترم المسلمین» معنایش این نیست که فقط مجموعه اگر جمع بود احترام کنیـد به فرد فرد احترام نکنیـد، حکـم انحلالـی است. بنابراین هم مشابه اش در اسـتعمالات می بینیم و اصل در جمع اسـتغراقی است مگر اینکه جمع بودن به دلیـل مونه زیادی ثابت بشود چون اسـتغراق مقتضای اطلاق است، جمع یک قید زائـدی می خواهـد که بگویند اکرام یا احترام یا حکم متعلق است به این جمع من حیث الجمع، یک حیثیت اضافی می طلبد و بایـد دلیل جدایی داشـته باشـید که به آن اضافه اشاره کند. مضافا بر این فهم اصـحاب که ما فهم اصـحاب را گفتیم یعنی رأی خبرگان. اصـحاب هم از این گونه جمع مخصوصا از همین جمعی که در خود این حکایت است استغراقی فهمیده اند که برای ما اعتباری دارد. در هر صورت استدلال و طرح دسته هایی از روایات و نصوص در جهت اثبات حجیت خبر ذکر شد.

ص: ۴۱۸

۱- توبه/سوره۹، آیه۶۱.

تحقیق و بررسی روایات

اولین نکته ای که در این رابطه بایـد بررسـی بشود نوعیّت این روایـات است از لحـاظ صـدور. ببینیم این روایـات از نوع آحـاد است یا از نوع اسـتفاضه است یا از نوع تواتر. اگر از نوع آحاد بود قابل اسـتناد نیست چون که خبر واحد به خبر واحد به اثبات نمی رسـد، خلف است و دور. و امـا اگر این روایات در حـد تواتر باشـد قابل اسـتناد است که تواتر اعتبارش قطعی است و این اعتبار قطعی می تواند مدرک اعتبار برای خبر واحد باشد.

آراء صاحب نظران در نوع صدور روایات

در این رابطه به آراء صـاحب نظران مراجعه کنیم. آراء صاحب نظران و محققین رجال و اصول درباره نوع صـدور این روایات از این قرار است: ۱. محدث عاملی شـیخ حر عاملی قدس الله نفسه الزکیه صاحب وسائل الشیعه در کتاب وسائل جلد آخر که فوائـدی را نقل و ذکر می کند ضـمن فائده نهم می فرماید: «تواتر الاخبار علی وجوب العمل بالخبر الثقه». نص صـریح است از یک محـدث محقق خبره مثل صاحب وسائل. که می گویـد اخبار در حـد تواتر وجود دارد آن هم نسبت به اعتبار خبر ثقه. ۲. شـیخ انصاری روایات را که نقل می کنـد چنـد مورد اشاره می کنـد به اسـتفاضه یا تواتر در ضـمن نقل طوائف که می فرماید: «مسـتفیض بل متواتر». البته خود شـیخ آن اشـکال را تعرض نمی کند. اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه به اشکال توجه کرده است و نوع صدور را هم اعلام می کند می فرماید: اسـتدلال به این روایات و طوائفی که در رسائل و وسائل آمده اسـت ممکن است خالی از اشـکال نباشـد. برای اینکه در این رابطه تواتر لفظی نـداریم، تواتر معنوی هم دیده نمی شود. بنابراین اگر در حـد تواتر نبود می شود اسـتدلال به حجیت خبر واحـد به اخبـار آحـاد، این کـافی و قابل التزام نیست. بعـد می فرمایـد: این اشـکال قابل دفع است برای اینکه هر چند ما تواتر لفظی و تواتر معنوی در این رابطه نداشته باشیم اما تواتر اجمالی وجود دارد. بعد ترجمه می کند تواتر اجمالی به این معنا که در ضـمن این مجموع از روایات علم به صدور بعضـی از این روایات داریم. و آن علم به صـدور برای ما کافی است. مدلولش که کامل است علم به صدور که محقق شد می تواند دلیل باشد و قابل اسـتناد بشود برای اثبات حجیت خبر. ۴. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استناد به روایات در جهت اثبات حجیت خبر به همان شـکلی که شـیخ اعظم انصاری فرموده انـد که به چهار طائفه است درست است و قابل اسـتناد است و بعد می فرماید این چهـار طـائفه هر طـائفه از این چهار طائفه در حـد تواتر است. چهار دسـته روایت متواتر داریم. بعـد یک تعلیقه و یک شـرحی اضافه می کند و آن این است که گفته شده است که تواتر سه قسم است: تواتر لفظی که همه روایاتی که نقل می شوند کثرت در حـدی است که موجب علم بشود و همه متفق اللفـظ هسـتند، مثـل «انی تـارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی». درباره این حدیث ثقلین یک متن دیگری از ابناء عامه آمده است غیر مشهور بین ابناء عامه که «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و سنتی» در بـدل از عترتی سـنتی آمـده است. گویا در ابتداء اشـکال بشود که پس عترتی تنها از طریق روات آل البیت است و از طریق صحابه یا ابناء عامه عترتی بـدل شـده است به سـنتی. درباره این تغییر و تعدد در تعبیر توجه کنید این تعدد در تعبیر در حقیقت تکمیـل است، در حقیقت مطلب را کامـل کرده است، اگر تنهـا عترتی بود یک احتمال وجود داشت که به خود عترت مراجعه شود نه به کلام شـان و اگر سـنتی تنهـا بود هم نشـان نمی داد که سـنت از چه طریقی باشـد. هر دو که آمـد کنار هم که قرار گرفت مکمـل شـد، عترتی یعنی آن عترتی که مصـدر سـنت است و سـنتی آن سـنتی که مصـدرش عترت است. بنابراین کلمه عترت و سـنت نه تنها اشـکالی وارد نمی کنـد که مطلب را کامل می کند. این مثال برای تواتر لفظی بود و آن کلمه عترتی هم

در منـابع ابنـاء عـامه در حـد تـواتر لفظی است. و امـا قسم دوم محقـق نـائینی می فرمایـد: مقصـود از تـواتر معنوی آن است که روایات و اخبار کثیر در حد مفید علم متفق المعنا باشد. مثل روایات و حکایاتی که نسـبت به شجاعت امیرالمومنین علیه السلام آمده است، تواتر معنوی به تعابیر مختلف.

قدر متقین در تواتر اجمالی

می فرماید اما قسم سوم که می گویند تواتر اجمالی نه متفق اللفظ است و نه متفق المعنا بلکه در ضمن یک وثوق و اطمینان یا علمی به صدور بعضی از این روایات حاصل می شود. می فرماید: این تواتر اجمالی که متفق اللفظ نیست، متفق المعنا که نباشد بعد از آن هر روایتی که در آن مجموعه ببینیم اعتبارش کامل نیست، محل شک و تردید است. اگر بگویید متفق المعناست که می شود تواتر معنوی و اگر می گویید به لفظ که متفق نبود و به معنا هم متفق نیستند پس هیچ چیزی ثابت نیست. بنابراین هر فردی را و هر موردی را و هر روایتی را روایات تواتر اجمالی که در نظر بگیریم مورد شک و تردید است. اعتبار و وثوق برای فرد مشکوک ثابت نمی شود. در نتیجه می فرماید: تحصّل که تواتر دو قسم است: لفظی و معنوی، تواتر اجمالی نداریم. بعد از که ایشان فرمودند روایات دال بر حجیت خبر همه متواتر هستند قطعی خواهد بود و اعتبار برای حجیت خبر به اثبات می رسد بلا اشکال. (۱) ۵. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه همین سبک را که این سبک را شیخ انصاری اعلام کرده است این محققین همان سبک و سیاق را دنبال کرده اند، می فرماید: همان طوائفی که گفته شد که شیخ انصاری فرموده اند مورد استناد است و در پایان کار اعلام می شود که این طوائف حداقل در حد و سطح تواتر اجمالی قرار دارد و این تواتر اجمالی در این باب برای ما کافی است. بعد می فرماید: آنچه را که محقق نائینی فرموده اند که تواتر اجمالی در کار نیست حقیقت این است که تواتر اجمالی دارای واقعیت است و استناد به این روایات به همان تقریبی که محقق خراسانی فرموده اند درست و متین است، تواتر اجمالی در بین این طوائف قابل انکار نیست. ما این نکته را که شرح بدهیم دو جهت دارد هم اثبات تواتر اجمالی و هم اعلام اینکه این روایات در حد تواتر اجمالی است. منظور از تواتر اجمالی محقق خراسانی تواتر اجمالی را در کتاب خودش کفایه الاصول در روایات لا ضرر ذکر کرده و شرح داده که نه لفظ متحد است و نه معنا ولیکن این روایات با ارتباطاتی که با هم دارند یک قدر متیقنی که قاعده در اجمال این است که یک قدر متیقن دارد، یک قدر متیقنی به دست می آید و آن این است که علم حاصل می شود به صدور مدلول این روایات از معصوم. بنابراین تواتر اجمالی اجمال دارد ولی هر اجمال قاعده اش این است که قدر متیقنی دارد. در این طوائف چهار گانه ای که استناد کردیم قدر متیقن اعتبار راوی ثقه ای که در وثاقتش شکی وجود نداشته باشد، اعتبار آن گونه راوی و اعتبار آن نوع خبری که ثقه باشد از راوی صادق ثقه به ما رسیده باشد به اثبات می رسد که قدر متیقن است. ما از تواتر اجمالی قدر متیقن را استفاده می کنیم هر چند متفق اللفظ و متفق المعنا نباشد، قدر متیقن قابل استخراج است و آن قدر متیقن که متیقن است و قطعی است در این باب برای ما کافی است. (۲) المتحصل که از دید شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد روایاتی که درباره اعتبار خبر واحد آمده است در حد تواتر اجمالی است که حجیت خبر واحد ثقه را اعلام بکند. مضافا بر این که روات از سوی اهل بیت که روایات معتبره را نقل می کنند مورد تمجید بلکه شاخصه اعتبار برای روات این نقل روایت اعلام شده است که در روایت مستفیض بلکه متواتر که در اختبار معرفه الرجال شیخ کشی نقل می کند که امام فرمود: «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روایتهم عنا» این یک اعلام بسیار مفید و موثر است که فضیلت هم مضافا بر اعتبار که یک فضیلت برای روات اعلام شده است در جهت نقل روایت. المتحصل این روایات مورد استناد از نظر نوعیت صدور در حد تواترند و شبهه و اشکالی از این باب وجود ندارد، اما دلالت روایات بر مطلوب ان شاء الله جلسه آینده.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۱۲.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۹۱.

بررسی روایات مورد استناد به حجیت خبر ۹۵/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی روایات مورد استناد به حجیت خبر

بعد از آنکه در ذکر طوائف روایات صورت گرفت و سند هم بررسی شد و علی الاقل در حد تواتر اجمالی است هرچند قائل به تواتر غیر اجمالی یا تواتر معنوی هم داشتیم ولی رأی و نظر محقق خراسانی و سیدنا الاستاد این شد که این روایات در حد تواتر اجمالی هستند. به طور طبیعی باید الان از حد دلالت این روایات بحث کنیم.

آراء صاحب نظران

درباره دلالت آراء صاحب نظرانی که گفتیم از این قرار است، تا الان از لحاظ آراء شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد را نقل کردیم. اما به طور عمده و به شکل فهرست و اجمال نظر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درباره دلالت روایات به صورت مطلق است یعنی این روایات دلالت دارند که خبر واحد اطلاقاً اعتبار دارد در حد ثقه. نظر محقق خراسانی هم با یک تبصره همین است یعنی مفاد این روایات حجیت خبر ثقه است مطلقا. و رأی و نظر محقق نائینی هم حجیت خبر ثقه مفاد روایات خواهد بود بدون قید و بدون خصوصیت. اما رأی و نظر سیدنا الاستاد این است که مفاد این روایات حجیت خبر ثقه عدل امامی است. که در نتیجه می شود روایات دلیلی است بر حجیت خبر صحیح اعلائی فحسب. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رسائل می فرماید: از این روایات استفاده می شود عمل به خبر ثقه مورد رضایت معصوم است. ادامه می دهند می فرمایند: در روایات باب اشاره ای به عدالت بسیار به طور نادر به چشم می خورد که در مقبوله بود «اعدلهما». به طور اغلب ثقه موضوع حجیت است و ثقات.

ص: ۴۲۱

اشکال و جواب

و بعد هم یک اشکالی را درباره روایات تعرض می کند و جواب می فرماید، اشکال این است که در بعضی از روایات دیدیم که کلمه «مأمون» ذکر شده است پس از عنوان ثقه یا بدون ذکر کلمه ثقه. از جمله این روایات از امام رضا علیه السلام علی بن المصیّب الهمدانی «قال قلت للرضا علیه السلام شقّتی بعیده و لست اصل الیک فی کل وقت» محل زندگی ما از شما دور است دسترسی ندارم هر وقت بیایم سوالی بکنم. «فممن آخذ معالم دینی» از چه کسی معالم و راه های دین خودم را بگیرم و استفاده کنم. «قال من زکریا بن الآدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا»، (۱) می فرماید: این روایت و همین طور مضمون این روایت در جای دیگر برمی خوریم که آقا امام هادی علیه السلام درباره عمری توثیقی اعلام فرموده اند از آن توثیق هم استفاده می کنیم که عنوان امامی بودن در کار است. احمد بن اسحاق عن ابی الحسن علیه السلام «قال سألته و قلت من اعامل و عمن آخذ و قول من اقبل فقال العمری ثقتی» همین عمری که در مدینه بوده و از نواب خاص. «العمری ثقتی فما أدی الیک عنی فعنی یودی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له و اطع فانه الثقه المامون» (۲) بعد از که شیخ انصاری می فرماید که در

بعضـی از نصوصـی که مورد اسـتناد برای حجیت خبر آمده است کلمه مأمون دارد و این کلمه مأمون یعنی از پیروان اهل بیت، در امن و امان هسـتند. «من دخل ولایه اهل بیت فهو فی امن و امان». می فرمایـد: این روایات هر چنـد وصف شـیعه را دارد که در بعض دیگر تصـریحی هم به شیعه شده باشد اما این روایات را با این نصی که در سوال آمده می توان بگوییم که در جهت اخـذ فتواست نه در جهت اخـذ روایت و اما بقیه موارد نسـبت به اخـذ به قول ثقه اطلاقاً چه فتوا باشد و چه روایت می توانیم از آن نصوص دیگر اسـتفاده کنیم مخصوصـاً روایتی که دربـاره بنوفضال آمـده بود که «خـذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» از اینجا به طور مشـهودی می بینیم که بنوفضال منحرف شـده بودنـد و شـیعه نبودنـد که سه نفر بودنـد محمد بن حسن بن علی بن فضال. اینها که پیرو اهل بیت نبودنـد و منحرف شـده بودند در عین حال امام به روایات شان اعتبار اعلام می فرماید و کشف می شود که شـیعه و امـامی بودن شـرط نیست. رأی شـیخ انصـاری را به دست آوردیم که اعتبار خبر ثقه اطلاقا بـدون قیـد به عـدالت و شهرت و قطعیت.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۰۶، ابواب صفات قاضی، ب۱۱، ح۲۷، ط اسلامیه.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۰۰، ابواب صفات قاضی، ب۱۱، ح۴، ط اسلامیه.

نظر محقق خراسانی

اما محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه که فرمودند این روایات تواتر لفظی ندارد همه با یک لفظ نیست و تواتر معنوی هم ندارد که همه دارای یک معنا نیست بلکه تواتر اجمالی است، تواتر اجمالی بعضی از روایات با لفظ مثل هم اند و بعضی ها با معنی مثل هم اند ولی همه با هم یک قدر مشترک دارند که اگر یک قدر مشترک نداشته باشند که تواتر نمی شود و خبر واحد پراکنده می شود. می فرماید: تواتر اجمالی که شد ما علم حاصل می کنیم که بعضی از این روایات قطعاً از معصوم صادر شده است. صدور قطعی برای ما حجیت قطعی دارد آنگاه هرچند خود تواتر اجمالی حمل به قدر متیقن می شود یعنی آن روایتی که دارای خصوصیات باشد اما در بین این مجموعه از روایات متواتر روایت صحیح السندی است قطعی الصدور که او اعلام می کند که ثقه مطلقا اعتبار دارد. به عبارت دیگر تواتر که تواتر اجمالی شد مفاد تواتر اجمالی اخذ به قدر متیقن است. یعنی این روایتی که الان آمده در حد متواتر اجمالی آن یکی درست است که ثقه عادل مشهور و قطعی الصدور. بنابراین مدعا شد خاص یعنی این تواتر اجمالی ثابت می کند حجیت خبر را برای خبر دارای این خصوصیات. اما در جمع این روایات متواتر روایت صحیح السند با همین خصوصیت یعنی قطعی الصدور داریم که دلالت دارد بر حجیت خبر ثقه بما هو ثقه، و عدل و امامی بودن را در مدلول خودش ندارد.

نظر سید الخوئی

سیدنا الاستاد می فرماید: منظور محقق خراسانی از آن روایت شاید حدیثی است که درباره یونس بن عبدالرحمن آمده. عنه عن محمد بن قولویه عن محمد بن نصیر عن محمد بن عیسی عن عبد العزیز بن المهتدی و الحسن بن علی بن یقطین جمیعا عن الامام الرضا علیه السلام. سند را خواندم که سیدنا الاستاد تطبیق کرده است که از آن قدر متیقن تواتر اجمالی یک روایتی است با وصف قطعی الصدور که مدلولش می شود عام. «قال قلت لا أکاد اصل الیک أسئلک عن کل ما احتاج الیه من معالم دینی» دسترسی ندارم تا سوال کنم از آنچه احتیاج دارم از راه های دین خود من. بعد سوال را ادامه داد «أفیونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنهما احتاج الیه من معالم دینی فقال نعم» (1) اطلاق دارد. یعنی شرطی عدالتی و شیعه من است و مامون است در کار نیست و سوال هم شده است ثقه، عنوان ثقه است از ثقه اخذ کنید. و بعد از این هم فرموده اند «فافهم». ما «فافهم» را آن گونه توجیه نمی کنیم می گوییم «فافهم» مطلب تمام است دقت کن تا بفهمی، این وجه «فافهم» است نه اینکه خلافش یک چیز دیگری بگوییم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۱۰۷، ابواب صفات قاضی، ب۱۱، ح۳۳، ط اسلامیه.

سوال:

پاسخ: ابتداءً ما قطعی الصدور را فورا پیدا نکردیم، ما اول یک دسته از روایات که چهار طائفه است ابتداءً ما به طرف تواتر می رویم بحث می کنیم از تواتر که لفظی یا معنوی یا اجمالی است اگر نشد در ضمن آنها یک خبر قطعی الصدور که با قرائن و با سند خاص بتوانیم پیدا کنیم می تواند مستند ما باشد. الان ما یک روایت صحیح السندی پیدا کردیم که مورد استناد محقق خراسانی قرار گرفت.

نظر محقق نائینی

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: به طور جزم روایات متواتر در شکل تواتر معنوی دال بر حجیت خبر ثقه است بدون قید به امامی بودن و عدالت. و بعد هم ادامه می دهد می فرماید: در آیه نبأ دیدیم که مفهوم آیه نبأ حجیت خبر ضعیف را هم تایید می کرد در صورتی که منجبر به شهرت شده باشد. خبر ضعیف منجبر به شهرت براساس مفهوم آیه نبأ اعتبار دارد. اما براساس این روایات اعتبار خبر ضعیف منجبر به شهرت ثابت نمی شود چون موضوع اعتبار در این روایات متواتر عنوان ثقه است ولی می فرماید: روایات حجیت خبر را تأسیس نمی کند بلکه امضاء می کند. پس ازکه حجیت خبر را امضاء کرد امضاء به سیره عقلاء تعلق می گیرد. سیره عقلاء نطاقش وسیع است اختصاص به خبر صحیح اعلائی ندارد. هر خبری که ثقه باشد مورد سیره عقلاء است و این روایات هم سیره عقلاء را امضاء می کند بنابراین از این روایات با یک واسطه حجیت خبر ضعیف منجبر هم به اثبات می رسد. (۱)

نظر سید الخوئی در تواتر اجمالی

ص: ۴۲۴

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۱۴.

ایشـان می فرمایـد: تواتر در حـد تواتر اجمـالی از جمع این روایات قابل انکار نیست قطعا تواتر اجمالی وجود دارد. تواتر لفظی که گفتیم مثلاً پنج شـش طریق بیاید بگوید که زید مجتهدٌ این می شود تواتر لفظی. تواتر معنوی این است که معنا در کل این روایات متعـدد یکی باشـد، کلمات و مدالیل مترادف اند. مثلا سه تا روایت از باب مثال یکی آمده «زید مجتهد» دیگری آمده «زید فقیه اهل للفتوا» سومی «زید یستنبط الاحکام» که متحد المعناست و معنا فرق نمی کند. اما تواتر اجمالی آن است که لفظ متحـد نیست و معنای الفاظ هم متحـد نیست. مثلاً خبر می دهـد که آن فرد فاسد مثلاً یکی از اشـرار که در نزدیک سامراء بود مرده است با طرق مختلف، یکی می گویـد «مات حتف انفه» و یک روایت می گوید «قتل» یک روایت می گوید هلاک شـد به وسـیله تصادف. همه این الفاظ نه متحد شـکل انـد از نظر لفظ و نه متحـد المعناست معنای حتف انف چیزی است و کشـته شدن در تصادف چیزی است معناها هم یکی نیست اما یک قدر مشترک دارد که ازهاق روح که آن داشـتن قدر مشترک می شود قدر متیقن. از تواتر اجمالی همین قدر متیقن اسـتفاده می شود. بدانیم تواتر اجمالی علم اجمالی نیست، تواتر اجمالی یعنی اشتراک همه در یـک نقطه، این تواتر اجمـالی است. تواتر اجمـالی اصـطلاحی است در برابر تواتر لفظی و معنوی نه به معنـای علم اجمالی. یک قدر مشترک دارد از تواتر اجمالی قطع پیدا می شود به آن قدر مشترک. سیدنا الاستاد می فرماید: مفاد تواتر اجمـالی این است که خبر صـحیح اعلائی اعتبـار دارد چون این قـدر مشترک برای همه آنهـاست. آنکه می گویـد ثقه حجت است هم قطعا صـحیح اعلائی را می گویـد و آنکه می گویـد عادل خبرش اعتبار دارد قطعاً صـحیح اعلائی را می گویـد آنکه می گوید مأمون است هم قطعا این را می گوید. پس صحیح اعلائی قدر مشترک است.

تحقیق

تحقیق این است که دلالـت روایاتی که گفتیم درباره حجیت خبر از لحاظ دقت عقلی همان نتیجه به دست می آیـد که سیدنا الاسـتاد فرمودند. ما اگر بناء را به تسامح و سـطحی نگری بگذاریم می شود بگوییم که ثقه اطلاق دارد و از این قبیل. ولی اگر دقت را بکـار ببریم مفـاد تواتر اجمالی همان است و تواتری که در این روایات هم حقیقتش این است که از حـد تواتر اجمالی بالاـتر نیست هرچنـد تواتر اجمـالی در رتبه سوم قرار دارد. (۱) سـیدنا الشـهید صـدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از لحاظ درجه اعتبـار اول تواتر لفظی است و بعـد تواتر معنوی و بعـد تواتر اجمـالی. برای اینکه لفـظ صـریح است و تواتر معنوی ظهور است و تواتر اجمالی درک عقلی است یعنی در حد دلالت التزامی. بنابراین از نظر رتبه بندی تواتر اجمالی هرچند در رتبه سوم است ولی قطعی بودنش جـای شک و تردیـد نـدارد. و اشـکال اینکه دقت عقلی را بکار نمی بریم اینجا وارد نیست، در اصول بحث دقت عقلی در بـاب حجیت و در باب ادله دقت عقلی جای خودش را دارد در مورد اسـتنباط دقت عقلی جا نـدارد. خود حجیت اینها از مبانی هسـتند و خود مبانی زمینه برای دقت عقلی دارد. لـذا براساس دقت عقلی و نظر دقیق آنچه از این روایات استفاده شد این بود که روایات در حد تواتر اجمالی دلالت دارد بر حجیت خبر صحیح اعلائی.

نتیجه نهایی استدلال به سنت برای حجیت خبر ۹۵/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نتیجه نهایی استدلال به سنت برای حجیت خبر

ص: ۴۲۶

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۲۶.

خلاصه آراء صاحب نظران

به طور مطلق یعنی اعم از اینکه خبر صـحیح باشد یا موثق باشد یا اثبات حجیت به طور خاص که خبر باید صحیح اعلائی باشد نتیجه و آخرین مطلبی که از بیان صاحب نظران به دست آمد این شد که در اثر استدلال به روایات که شیخ انصاری روایات را در حد تواتر می دانند و شـرح نمی دهند که تواتر اجمالی است یا لفظی و معنوی، از ضمن کلامش استفاده شود که این اخبار دارای تواتر لفظی است که در آخر یک استنادی به کلام محدث عاملی دارد. ایشان فرمودند که از این روایات متواتره حجیت خبر مطلقاً ثابت می شود این خبر صـحیح باشـد یا ثقه باشـد. اما محقق خراسانی بعـد از که اعلام کردنـد که این روایات مورد استناد در حد تواتر اجمالی است، در تواتر اجمالی هم یک نکته اشاره کردیم که تواتر اجمالی علم اجمالی نیست، اجمالی که در تواتر گفته می شود در برابر تواتر لفظی و معنوی است امـا اجمالی که در علم گفته می شود در برابر علم تفصـیلی و تعیینی است و منظور از تواتر اجمالی این است که روایات کثیری که احیاناً چنـد تا لفظاً متحد باشد و چند تا معناً متحد باشد یا اصـلاً لفظا و معناً متحـد نباشد ولی قدر مشترکی داشـته باشد آنجا می شود تواتر اجمالی. ایشان فرمودند که در مجموعه این روایات مورد اسـتناد تواتر اجمـالی قابـل انکـار نیست نـتیجه این می شود اگر تواتر اجمـالی شـد بنـابراین مفـادش می شود حجیت خبر

صحیح اعلائی. بعد یک استدراکی دارد که در آن استدراک می فرماید: «و فیها روایه تفید العموم» ما گفتیم که در جمع این روایاتی که تواتر اجمالی را سامان داده اند پیدا می شود روایت صحیحه ای که آن روایت صحیحه در صدورش شکی نیست و او دلالت دارد بر حجیت خبر اطلاقاً که خبر ثقه باشد یا خبر عدل باشد. با آن نعم نظر شیخ انصاری را تایید می کند منتها با کلمه «فافهم» که گفتم وجه «فافهم» با وجه «تأمل» فرق دارد. هر کجا دیدید «تأمل» آنجا ممکن است این بحث اشکال داشته باشد و وجه دیگری داشته باشد و اگر «فافهم» آمد وجه ندارد معنایش این است که مطلب دقیق است همین است فهمش مشکل خود شماست، بفهمید. «فافهم» وجه ندارد. و اما رأی محقق نائینی این شد که از روایات استفاده می کنیم حجیت خبر را اطلاقا و روایات باب در حد تواتر معنوی است با آن شرحی که دادم اعلام کردم که تواتر اینجا تواتر معنوی است در اثر این تواتر معنوی حجیت خبر به عنوان خبر ثقه ثابت می شود. اما سیدنا الاستاد در نهایت فرمودند که این تواتر در حد تواتر اجمالی نه از اساس تواتر اجمالی امکان پذیر است و نه در این بحث. تواتر اجمالی وجداناً در بحث ها دیده می شود شاهدش وجدان است. بنابراین فرمودند که نتیجه تواتر اجمالی این است که حجیت خبر صحیح اعلائی به اثبات می رسد. که صحیح اعلائی در اصطلاح ایشان هر راوی توثیقش قطعی باشد و محرز باشد، دو تا موثق شهادت بدهند یا از اصحاب اجماع باشد یا از مروی عنه مشایخ ثلاث باشد. بنابراین مفاد تواتر اجمالی در این باب می شود حجیت خبر صحیح اعلائی.

ص: ۴۲۷

و تحقیق این شد که

مطلب کامل شد وتحقیق هم گفته شد که در این بحث پس از که به نصوص و طوائف مراجعه کنیم در حد تواتر لفظی که معلوم است ما حرفی برای گفتن نداریم، تواتر لفظی وجود ندارد اما تواتر معنوی را که در نظر بگیریم سر از تواتر اجمالی در می آورد. و بعد از که تواتر بود آنچه مسلم است در قلمرو تحقیق که تواتر اجمالی وجود دارد و بعد از که تواتر اجمالی وجود داشت نتیجه اجمال اخذ به قدر متیقن یا به عبارت دیگر این تواتر اجمالی همان قدر مشترک را که دارند همان مقدار قطعاً ثابت می شود. در نتیجه از این روایتی که استناد شد آنچه را سیدنا الاستاد فرمودند بسیار متین و در حد تحقیقی است در نهایت دقت.

نکات تکمیلی

در ادامه بحث از دلالت سنت بر حجیت خبر نکته های مربوط به بحث سنت وجود دارد که از این قرار است: ۱. جایگاه استناد به خبر واحد در زمان رسول اعظم صلی الله علیه و آله و سلم. علامه حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از ادله ای که دلالت یا از شواهدی که ما را هدایت می کند به سمت حجیت خبر این است که پیامبر اعظم برای تبلیغ احکام و ترویج دین افرادی را ماموریت می داد فرداً فرداً می رفتند در بین قبائل، دهستان ها احکام را به مردم می گفتند، دستورات را برای مردم می رساندند و این عمل در حقیقت تایید و اعتبار عملی برای حجیت خبر واحد است که آن خبر رسان ها فرد بودند به طور معمول، شخص واحدی بودند دسته جمعی نمی رفتند. فرستادن و ترقّب قبول و اعلام حکم و انجام رسالت در این محدوده شاهد زنده ای است برای اعتماد به خبر واحد. ۲. بحث اصحاب در مورد توثیق و تضعیف، شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه در مقام استدلال برای اثبات حجیت خبر می فرماید: شاهد دیگر یا یکی از شواهد برای اثبات حجیت خبر این است که طائفه، اصحاب در مورد رجال و روات بحث های مفصل و جدی داشته اند در جهت توثیق و تضعیف با دقت و ریزنگری که این راوی مثلاً صحیح است، صادق است، ثقه عین، این راوی کذاب، این راوی ممدوح است، این فطحی است، این واقفی است، به این شکل بحث داشته اند. این بحث مفصل جانمایه اش اعتبار خبر واحد است، موضوعش خبر واحد است. اگر خبر واحد اعتبار نداشت این بحث بی فائده بود. بنابراین بحث اصحاب به تعبیر ایشان طائفه شاهدی است بر اعتبار خبر واحد یعنی کشف انّی می کند از اعتبار خبر واحد. محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه به تبعیت از شیخ طائفه می فرماید: در بین اصحاب بحث توثیق و تضعیف تا بدان حد که ثابت می کند این خبر واحد معتمد است و این خبر واحد متعمد نیست این بحث شاهدی است بر اعتبار خبر واحد. اگر خبر واحد اعتبار نداشته باشد این بحث زمینه ندارد و جایی برای بحث ندارد. ۳. نقش روایات در اجتهاد، به طور عمده می دانیم که فقه ما فقه سنتی است به تعبیر امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه فقه ما سنتی و فقه جواهری است یعنی مستند احکام به طور عمده روایات است. علامه حلی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب رجال که اسمش است علم الرجال و اسمی که خودشان انتخاب کرده است خلاصه المقال فی علم الرجال که گاهی به اسم خلاصه هم یاد می شود. در مقدمه می فرماید: بحث از احوال روات اساس احکام شرع است. جمله مهم دیگری را اضافه می کند می فرماید: «یجب علی المجتهد معرفتها و علمها» برای کسی که به اجتهاد رسیده و احکام فقه را استنباط می کند واجب است که علم رجال را فرابگیرد. می بینیم که روایات تا چه حد و تا چه اندازه تاثیرگذار است. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه مطلبی را بیان می کند که قریب به این مضمون است می فرماید: علم رجال اهمیت فوق العاده ای دارد که اگر علم رجال نباشد مبانی استنباط

مسـدود می شود. ما در مـدارک استنباط روایات متواتر و آیات و قطعیات مقـدار محدودی دارد اکثر احکام بر اساس روایات استنباط می شود. استناد به روایـات و اعتبـار روایات مساوی است با انفتاح باب علم. و الا اگر اعتبار برای روایات نباشـد باب علم منسدّ است. (۱) ۴. محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه به طور صریح می فرماید: «الاجتهاد یتوقف علی اعتبار الروایات» آن هم روایت در شـکل خبر واحـد. این شاهـد دیگری بود بر اینکه اعتبار خبر واحـد تا بـدانجاست که پایه اصـلی و سـتون بنیادی معموره اجتهاد است که بدون آن اجتهاد پا نمی گیرد. (۲)

ص: ۴۲۸

۱- معجم رجال الحدیث، سید ابوالقاسم خویی، ج۱، ص۲۰.

۲- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۰۱.

سوال:

پاسخ: اعتبار عین حجیت است، در مرحله مفهوم اعتبار اعم از حجیت است اما در بحث اصول و حجیت، اعتبار عین حجیت است. نکته چهارم تدوین علم رجال و جایگاه علم رجال، در این رابطه باید عنایت کرد که روایات موضوع و محور اصلی برای یک علم است، علم رجالی که رجال محققین در آن کار می کنند سالیانی. علم رجال برای روایات به وجود آمده است. در این رابطه اشاره کنیم به بیان شهید ثانی، شهید ثانی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب درایه الرجال می فرماید: «العلوم الشرعیه الاصلیه اربعه» علوم شرعی و اصلی چهار تاست: ۱. علم الکلام، ۲. علم الکتاب، ۳. علم الرجال، ۴. علم الاحکام الذی یسمی بالفقه اجلها قدرا و رتبه علم الرجال بعد الکتاب. می فرماید: علوم اصلی شرعی چهار تاست: اول علم کلام، این علم کلام منظور فقه اکبر است، کلام علم عقائد است. دوم علم الکتاب که تفسیر است. نظر سیدنا الاستاد شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه در بحث اصول و حوزه روش دادن و منهج آفرینی بود، حلقات را برای منهج دراسی تألیف کرد، برای تفسیر هم شاید ابتداءً فردی بود که تفسیر موضوعی بحث را شروع کرد و تفسیر موضوعی در نجف می گفت که متاسفانه اجل مهلت نداد یا جهان کفر و الحاد نتوانست تحمل کند که در دنیای کفر و ظلمت یک آفتاب ظلمت شکنی مثل شهید صدر باشد و الا آن تفسیر موضوعی که ایشان گفته بود دراسی می شد چقدر ارزشمند بود. البته بعضی از افاضل از تلامذه ایشان تفسیر موضوعی ایشان را هم نوشتند از طرف خود ایشان هم تایید گرفتند ولی نه تفسیر کامل بود و نه آن نوشته در اختیار باقی ماند بر اثر حوادث از بین رفت. و سوم شهید می فرماید: علم رجال، در آخر می فرماید: «أجل العلوم علم الرجال قدرا و مرتبه» و بعد تا آخر می فرماید: «علم الرجال علی ضربین درایه و روایه» البته تعبیر ایشان علم الحدیث است که در اصطلاح قدیم همان علم الرجال است. با این خصوصیات و متن هایی که استشهاد کردیم ثابت شد که علم رجال که یک علم با ارزش است در محور روایات است. محور روایات است و به طور عمده هم روایاتی که در شکل خبر واحد هستند. این شاهد دیگری است که نشان می دهد اعتبار روایات تا چه حد است. نکته پنجم واقعیت تاریخی و پخش و توزیع و تجلی روایات در اسلام و مکتب اهل بیت است. در این رابطه آن نکته نورانی مکتب تدریس امام صادق علیه السلام است. که در رجال گفتیم شیخ مفید می فرماید: چهار هزار نفر از محضر آقا امام صادق استفاده می کردند و از امام صادق روایت نقل می کردند. راوی هایی درآمدند مثل ابن ابی عمیر که چهار هزار و اندی روایت نقل می کند، مثل ابان بن تغلب که سه هزار و اندی روایت نقل می کند. این واقعیت هاست. و روایات از لحاظ کمیت و کیفیت که عمر بن الخطاب صد سال نقل روایت را به شهادت تاریخ قطعی بین الفریقین صد سال تعطیل کرد. عمر بن عبد العزیز که روی کار آمد رسماً ثبت و ضبط و نقل روایات را رسمی ساخت. اما طریقت آل البیت از زمان ائمه مخصوصاً زمان صادقین به اوج خودش رسید که تمام کتب معتبر روایی ابناء عامه یعنی صحاح سته حدود کمتر از شانزده هزار روایت دارد و تنها کتاب کافی بیشتر از شانزده هزار روایت دارد و کتب اربعه حدود چهل و سه هزار روایت دارد. و در همین راستا شهید ثانی می فرماید: در تاریخ رجال و مدونه های رجالی اصول اربع مأه که از مدرسه فقهی امام صادق علیه السلام بیرون آمده قطعی و مورد اعتماد کل اصحاب است. و بعد می فرماید: آنچه باقی ماند بعد از حوادث و آسیب ها محدثین جلیل القدر شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی باقیمانده از اصول اربعماه را در کتب اربعه به نحو احسن جمع آوری کردند. محدث عاملی کتاب وسائل جلد آخر فائده چهارم در این فائده می فرماید: کتب معتمد و معتبر یعنی کتاب های روایی که روایت های معتبر دارند از این جهت می گوییم کتب معتمده که اخبار آحاد است اکثریتش این کتب معتبره معتمده برمی شمارد می فرماید: از نظر عدد هشتاد و دو تا کتاب معتمد و معتبر مستند ما بوده

است در جمع و تـدوین کتاب وسائل. اما می فرماید: اصـحاب کتاب های رجالی که نقل کردند در عدد بیشتر از شـش هزار و ششـصد کتاب مدوّن مربوط به روایات اصحاب نقل کردند. ببینیم که عظمت و هیمنه و بدنه روایات از لحاظ واقعیت و تحقیق میدانی تا چه حد است. با این پنج نکته تکمیلی مربوط به سنت با قاطعیت اعلام می شود که روایات تحت عنوان خبر واحد در فقه اهل بیت از اعتبار اساسی برخوردار و نقش اساسی در استنباط و اجتهاد و بقای احکام دین دارد.

استدلال به اجماع در جهت اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به اجماع در جهت اثبات حجیت خبر

گفته شده بود که برای اثبات حجیت خبر به ادله اربعه استناد می شود. دو تا دلیل آیات قران و سنت را بحث کردیم و نتیجه ای هم به دست آمد.

نظر صاحب نظران

رسیدیم دلیل سوم اجماع. آراء فقهاء و صاحب نظران به طور عمده درباره این اجماع از این قرار است: ۱. شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الذی اخترته هو اجماع الفرقه المحقه علی اعتبار الخبر الواحد بحیث لا یتدافعون و لا یتناکرون»، می فرماید: آنچه را که من اختیار کردم درباره استناد برای حجیت خبر اجماع فقهای اهل بیت است. در حدی است که اجماع تا محتوا و مدلول اجماع یعنی خبر واحد معتبر ارائه می شود کسی رد نمی کند. اگر کسی مورد طلب قرار بگیرد که برای این مطلب دلیل بگویید وانگهی اگر آن فرد که مورد طلب قرار گرفته است بگوید که دلیل من روایتی است خبر ثقه است فوراً سوال جواب گرفته است دیگر کار درست است اشکال و ایراد دیگر ندارد. بنابراین تا به این حد اجماع بین فقهاء وجود دارد و این مستند ماست درباره حجیت خبر ثقه که تصریح می کند اگر در جواب گفته شود که مستند من خبر ثقه است مطلب تمام است. ۲. محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه همین مطلب شیخ را با عبارت دیگر بیان می کند می فرماید: اجماع ادعاء شده است یعنی شیخ اجماع را اعلام کرده است به صورتی که هر موقع حکمی مستند به خبر ثقه باشد آن حکم درست تلقی می شود و جایی برای اشکال باقی نمی ماند و این اجماعی است که نسبت به حجیت خبر محصل و موجود است. ۳. علامه حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: خبر واحد ثقه اعتبار دارد برای آیه نفر تا به بحث رسول در انتهاء می فرماید: «لاجماع الصحابه علی العمل به». ایشان اجماع فریقین را اعلام می کند در اصطلاح اجماع اصحاب با اجماع صحابه فرق دارد در اصطلاح. اجماع اصحاب پیروان اهل بیت است و اجماع صحابه یعنی فریقین تمامی پیروان دین مبین اسلام و پیروان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم. بنابراین سطح اجماع از فرقه ای هم رفت بالاتر نه تنها فرقه محقه که فریقین شد. اجماع تا این حد از استحکام در بیان قدماء تا مرز قدماء که علامه حلی بود. ۴. صاحب معالم قدس الله نفسه الزکیه که تقریبا دو طبقه فاصله دارد با علامه حلی، استناد می کند به اجماع و به طور عمده متن شیخ طائفه را از عده نقل می کند که آن متن متین است، آن کلام وزین است که از شیخ طوسی آمده است، اجماع وجود دارد بر حجیت خبر واحد. [(۱)] ۵. میرزای قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از آنچه که تحقیق و تتبع به ما می رساند این است که اجماع درباره عمل به خبر ثقه وجود دارد اگر تتبع بشود فتاوا، عمل، اعتماد، کتب مدونه همه این تتبعات این نتیجه را اعلام می کند که حجیت خبر مورد اجماع فقهاء است. ۶. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «الخامس الاجماع علی حجیه الخبر» در حدی که کشف می کند از رضایت معصوم علیه السلام نسبت به اعتبار خبر ثقه یا حجیت خبر.

۱- معالم الاصول، الشیخ سعید حسن نجل شهید ثانی، ص۱۹۰.

وجوه تقریر اجماع از نظر شیخ انصاری

۷. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل سوم برای حجیت خبر اجماع است. اجماع را می توان به چند وجه تقریر کرد که آنچه به طور عمده می توان آسان سازی کرد و برجسته ساخت سه وجه است که محقق نائینی هم همین طور سه وجه اعلام کرده است. وجه اول در تقریر اجماع این است که اجماع را به عنوان اجماع قولی در نظر بگیریم و اقوال فقهاء را تتبع بکنیم از زمان شیخ تا زمان حاضر اقوال را بگردیم و ببینیم که فقهاء اقوال شان از چه قرار است می توان گفت که اگر کسی تتبع بکند اقوال فقهاء را بررسی کند از زمان شیخ تا زمان موجود و حاضر فقهاء حجیت خبر ثقه را اعلام می کنند، تصریح می کنند به استثناء سید و از اتباعش که آن اختلاف و آن مقدار مخالفت هم وجهی نداشته باشد، که آن اختلاف هم مدرکی بود جهت داشت و الا سید هم در حقیقت مخالف نیست.

سوال:

پاسخ: منظور سید بود در بحث اجماع مخالفت سید را با شیخ که یک حرف خیلی معروفی است گفتیم و طرح کردیم و بحث کردیم جایی بود که اصلا تعجب آمیز بود که این دو علم دهر چگونه می شود مخالفت کنند و ما آنجا وجهی پیدا کردیم وجه را هم از خود شیخ طوسی گرفتیم که شیخ طوسی فرمود که اگر کسی اشکال کند که شما چه جوری اجماع اعلام می کنید مشایخ تان مخالف است، جوابش را گفت که رد ایشان در برابر مخالفین است مخالفینی که خبر را می گوید تا می رساند به سقیفه، انجا سید مرتضی دیوار مذهب بود، پول کم آورد که مذهب اهل بیت را رسمی کند اما دیوار بود در آن جهت بحث دارد این را من نمی گویم شیخ طوسی می فرماید برای رد نظر مخالف جهت گیری کرده است که آن خبر واحدی که شما می گویید درباره آن مسائل اعتقادی و اساسی بعد از پیامبر اعتبارش ثابت نیست. وجه اول از تقریرات اجماع همان بود که گفتیم تتبع اقوال آدم را به این نتیجه می رساند که خبر ثقه مورد اجماع فقهاء است. وجه دوم اتفاق فقهاء حتی سید مرتضی به این صورت که می گوییم سید هم می گوید که عمل به حجیت خبر درست است اگر خبر علمی و قطعی نداشته باشیم اما سعی می کنیم خبر قطعی الصدور به دست بیاوریم و به آن استناد کنیم. اگر یک جایی رسید که خبر قطعی الصدور نداشتیم آن موقع به خبر ثقه مفید ظن هم می توانیم اعتماد کنیم. وجه سوم از وجوه تقریر اجماع بر مبنای شیخ انصاری می فرماید: «لا خلاف بین الفقهاء بل الاتفاق یوجد عندهم» که نسبت به روایات مدوّنه در جوامع معتبر روایی اعتماد می کند. تمامی فقهاء نسبت به این روایات مدوّنه در جوامع معتبره روایی اعتبار قائلند و این برای ما کافی است. اجماعی است محصل نسبت به روایاتی هرچند آحاد در اصول روایی و مستند ما در استنباط هم روایاتی است که در این جوامع است. پس مطلب کامل است. این سه تا وجه را می فرماید اما در پایان آنچه رأی شریف خودشان را اعلام می فرماید از این قرار است که می فرماید: با توجه به اختلاف مبانی فقهاء که خبر ثقه و خبر عادل و خبر مشهور و خبر معمول، با توجه به اختلاف منابع فتوای فقهاء آن خبری که اعتبار دارد این است که ما علم به توافق و اجماع فقهاء از جهت واحد و از حیثیت واحد نسبت به آن خبر حاصل بکنیم. یعنی یک خبری از حیثی که ثقه است فقط تمامی صاحب نظران نظرشان را تتبع بکنیم که از این حیث، اگر این جوری ثابت بشود فهو المطلوب و اگر این جوری ثابت نشود اختلاف مبانی باشد به اجماع در این رابطه نمی توان استناد

کرد.

ص: ۴۳۱

وجوه تقریر اجماع از نظر محقق خراسانی

۸. محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل سوم برای اثبات حجیت خبر اجماع است، اجماع به دو وجه تقریر می شود: وجه اول تتبع فتاوای فقهاء این است که ما فتاوا را تتبع بکنیم و برسیم به جایی که این حقیقت روشن بشود که تمامی فقهاء در فتوایشان به خبر واحد ثقه اعتماد می کنند. این اگر بشود اجماع است. بعد می فرماید این ادعاء گزاف است، به جهت اینکه از شیخ انصاری الهام گرفتیم مبانی فتاوا فرق می کند یکی از فقهاء به خبر ثقه اعتماد می کند یکی به خبر عادل یکی به خبر مشهور یکی به خبر صحیح اعلائی. ما نمی توانیم بگوییم که اجماع محقق است درباره حجیت خبر ثقه که مدعا و مقصود ماست.

تتمه

یک تتمه دارد اللهم مگر اینکه یک چیزی بگوییم که تمامی این فقهاء تواطؤ دارند بر اصل حجیت و اختلاف در خصوصیت است. این است که الان اگر می خواهید نظر محقق خراسانی از لایه های نازک مختفی شده بیرون بیاورید می توانید بگویید که ایشان اجماع را درباره اعتبار حجیت خبر تمام می داند می گوید اصل حجیت، مدعای ما این است که خبر واحد بما هو خبر واحد اعتبار داشته باشد این را می رساند اما خصوصیات که ثقه باشد عادل باشد، خصوصیات خارج از ماهیت است، ماهیت خبر واحد است. ما در بحث تحقیقی مان بحث حجج و امارات است می توانیم اعلام بکنیم از جمله حجج خبر واحد است. حالا خصوصیاتش برای محققین آزادید بروید بحث کنید اهل احتیاطید بگویید خبر صحیح اعلائی، می توانید خبر ثقه، می توانید بگویید مشهور هم باشد خوب است.

ص: ۴۳۲

سوال: اختلاف در کیفیت است

پاسخ: خصوصیات خارج از ماهیت است، ماهیت فقط خبر واحد است.

سوال:

پاسخ: سوال شد که خصوصیت دخیل در ماهیت است هیچ گاهی طبق قاعده منطقاً و اصولاً و فقهاً خصوصیت داخل ماهیت نیست، ما یک ماهیتی داریم یک خصوصیت. ماهیت خبر واحد در برابر خبر متواتر است و این خبر واحد خصوصیاتش این است که اگر ضعیف بود حجت نیست و اگر ثقه بود حجت است، خبر واحد بما هو خبر واحد اعتبار و حجیت دارد و بحث ما با توجه به تناسب حکم و موضوع خود بحث حجیت برای خبر واحد کافی است.

تناسب حکم و موضوع

منظور از تناسب حکم و موضوع چیست؟ منظور از تناسب حکم و موضوع این است که موضوع شأنیت برای آن حکم دارد و ارتباط اصلی بین حکم با آن موضوع است. خصوصیات قیود اوصاف اگر بحث کنیم خارج از موضوع است چیز اضافه است. مثلاً- بگوییم «اکرم الفقهاء» در قم بگوییم اینجا یک تناسب حکم و موضوع داریم یک خصوصیات و اضافات و نسبت ها داریم. کار تناسب حکم و موضوع این است که آن ارتباط اصلی را برقرار می کند اضافات را حذف می کند. بیرون کردن اضافات و خصوصیات از دائره و محکم کردن ارتباط بین اصل موضوع و حکم. مثلاً «اکرم الفقهاء» در قم می گوییم احتمال می دهیم که همین فقهاء قم باشد دیگر فقهای نجف نیست دیگر فقهای مشهد نیست. این احتمال خصوصیت است. اما تناسب حکم و موضوع می گوید فقهاء و احترام، موضوع فقهاء است احترام حکم است. تناسب بین فقهاء و احترام است. خصوصیات مکان، زمان، حضور، غیاب خصوصیات خارج از موضوع است، تناسب حکم و موضوع اثرش این است که رفع خصوصیت می کند احتمال خصوصیت را حذف می کند این نقش تناسب حکم و موضوع است. بنابراین اینجا خبر واحد است و حجیت، ما چه داریم از حجج و امارات؟ خبر واحد، این خبر واحد است و حجت. حجت حکم وضعی است و خبر واحد موضوع است، تناسب یعنی شأنیت برای خبر واحد، تناسب یعنی ارتباط تنگاتنگ بین این موضوع و این حکم. این ارتباط که محکم و اصلی بود خصوصیات دیگر برداشته می شود و دیگر می گوییم مشهور باشد، مورد عمل اصحاب باشد، خصوصیات اضافی است. خبر واحد منتها خبر واحد اینجا موضوع خبر واحد ثقه است، خبر واحد ثقه باشد نه مطلق خبر، خبر واحد ثقه باشد و حجیت. این تناسب حکم و موضوع که ارتباط تنگاتنگ با هم دارند خصوصیات را حذف می کند و اطلاق به وجود می آید. تناسب حکم و موضوع براساس آن شرحی که دادیم خصوصیات را حذف می کند اطلاق درست می کند در مواردی و از حبس و تقیید در یک مورد آزاد می کند. این نقش تناسب حکم و موضوع است که در فقه و فقهاء هم برایتان مثال زدم. تا رأی هشتم به این نتیجه رسیدیم که اجماع وجود دارد و قدمای اصحاب اجماع را با قاطعیت اعلام کرده اند و رأی شیخ انصاری در اجماع قولی موافقت نشان می دهد و در پایان بحث در جمع بندی یک تقییداتی را اضافه می کند و رأی محقق خراسانی با تبصره ای که داشت اعلام می شود که اجماع دلیل بر حجیت خبر است. وجه دوم محقق خراسانی می فرماید عبارت است از اتفاق فقهاء بلکه مسلمین کافه در مورد عمل به خبر ثقه، می فرماید این حرف درست است اما این اتفاق عملی فقهاء و مخصوصاً مسلمین می شود سیره نه اجماع.

بحث تکمیلی استناد به اجماع در حجیت خبر ثقه ۹۵/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث تکمیلی استناد به اجماع در حجیت خبر ثقه

در این رابطه مواردی گفته شد، هشت مورد از زمان شیخ قدس الله نفسه الزکیه تا محقق خراسانی با ذکر منابع گفته شد که استناد شده است برای اثبات حجیت خبر به اجماع.

نظر محقق نائینی و سه صورت تقریر

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل سوم از ادله حجیت خبر اجماع اعلام شده است. و بعد تقریر این اجماع به سه صورت است: ۱. اجماع قولی که جمع آوری و تتبع اقوال فقهاء به عمل بیاید از زمان شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه تا فقهای پس از ایشان و به استثناء سید مرتضی قدس الله نفسه الزکیه که رأی شریف ایشان این است که اجماع بر عدم حجیت وجود دارد یعنی نسبت به ایشان داده می شود یا به عبارت دیگر تلقی شده است که سید فرموده باشند که اجماع بر عدم حجیت است. ۲. اجماع وجود دارد حتی با موافقت سید با همان شرحی که در بیان شیخ انصاری آمده بود که می گوییم خبر که قطعی الصدور باشد در اولویت است نوبت به خبر ثقه نمی رسد اما اگر خبر قطعی الصدور نداشته باشد و خبر ثقه اعتبار خواهد داشت. اعتبارش پس از فقدان خبر قطعی الصدور است، بنابراین حجیت خبر ثقه را در یک مرحله ایشان هم قبول دارند و نظر ایشان هم به عنوان نظر موافق اعلام می شود. ۳. اجماع فقهاء نسبت به اخباری که در کتب معتبره روایی وجود دارد به این معنا که تمامی فقهاء بلا خلاف به روایات مدونه در جوامع معتبر روایی اعتماد می کنند. پس این یک نوع اجماع به حساب می آید. پس از که می فرمایند: اجماع به این سه صورت می توان تصویر کرد نقد هایی دارند که از این قرار است: اما اجماع صورت اول و صورت دوم که اجماع فقهاء به استثناء سید و صورت دوم اجماع فقهاء با شمول سید. می فرماید: این دو تا اجماع در حقیقت اجماع تعبدی نمی نماید که اجماع بما هو اجماع باشد بلکه اگر فحص به عمل بیاید ممکن است به این نتیجه دست پیدا کرد که این اجماع یا براساس روایات صورت گرفته است، اجماعی است توافقی است مستند به روایات که در دلیل دوم گفتیم یا براساس سیره عقلاء باشد چون سیره این است فقهاء هم اعتمادشان بر خبر واحد برگرفته از سیره باشد که خاستگاه توافق آراء سیره عقلاء باشد. بنابراین اجماع تعبدی نیست تا قابل اعتماد باشد.

ص: ۴۳۴

اجماع تقییدی و معنای آن

و اما اجماعی که در صورت و شکل سوم گفته شد که اعتماد فقهاء نسبت به روایات تدوین شده در جوامع معتبر روایی، می فرماید: این اجماع اجماع مطلق نیست، اجماع تقییدی است. اجماع تقییدی هر فقیهی یا هر گروهی از فقهاء ممکن است به جهت یک خصوصیتی به روایات اعتماد کنند. یک دسته ممکن است بگویند این روایات همان روایات اصول اربعماه است و یک دسته ممکن است بگویند که این روایات مشهوره است و یک دسته ای که ادعاء هم شده است که بگوید که این روایات

معمول بها است. پس تقییدی است. پس یک اجماعی نیست که بگوید توافق آراء حاصل است نسبت به حجیت خبر ثقه بدون اینکه استناد به مدرک باشد. در جمع بندی این اجماع هم اجماع تعبدی نیست و اجماع مدرکی است. بنابراین محقق نائینی رأی و نظرش این شد که اجماعی که در مورد حجیت خبر گفته می شود اجماع تعبدی نیست و اجماع مدرکی است. در اجماع مدرکی هم لازم نیست مدرک معلوم باشد محتمل المدرک هم می شود مدرکی منتها احتمال عقلائی باشد. احتمال عقلائی که آمد شک در حجیت به وجود می آورد. شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. (۱)

نظر سید الخوئی در اجماع نسبت به حجیت خبر

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از جمله ادله ای که ادعاء شده است در جهت اثبات حجیت خبر اجماع فقهاء است. و این اجماع به پنج صورت قابل تصویر است: ۱. اجماع منقول که عبارت است از اجماعی که از شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه در کتاب عده ثبت شده و الان نقل می شود. ۲. اجماع قولی به عنوان تتبع آراء و اقوال فقهاء از زمان شیخ طوسی به بعد و با مخالفت سید و با توجه به اینکه مخالفت سید اشکالی در تحقق اجماع ایجاد نمی کند یا اینکه توجیه دارد و یا اینکه براساس رأی شیخ انصاری مخالفت یکی دو نفر معلوم النسب در اجماع آسیب وارد نمی کند. ۳. اجماع با همان سبک شیخ انصاری و محقق نائینی با عبارت واضح تری که سیدنا الاستاد مسلکش آسان سازی است، می فرماید: اجماع به طور کامل و شامل حتی سید که گفته شود سید هم خبر ثقه را فی الجمله اعتبار قائل است یعنی اگر ادله را درجه بندی کنیم در مرحله ای برسیم که آنجا فقط خبر ثقه است خبر ثقه معتبر است. بنابراین اجماع را می گوییم در آن مرحله که مرحله خبر ثقه است و آنجا اعتبار قائل است و هیچ اختلافی نیست. ۴. اجماع عملی، اجماع عملی به این صورت است که همه فقهاء نسبت به روایاتی که موجود در متناول ید است اعتبار قائلند. روایاتی که در دست ما هست مستند ما در بحث استدلال است این روایات آحادند و ثقاتند به این روایات آحاد ثقات اعتماد می کنند. منظور از در عمل گفتن نسبت به فقهاء یعنی حکم را به آن روایت مستند می کند، این می شود اجماع عملی. ۵. اجماع عملی به این معنا که در عمل فقهاء یک خبر ثقه را اگر بربخورند یک نفر است خبر می دهد ولی موثق است فقهاء به آن خبر واحد ثقه اعتماد می کنند و در این اعتماد شکی نیست که تتبع کافی است و استقراء کامل است و شبهه ای در کار نیست. یک اشکال معروفی در استقراء است که استقراء کاملش ممکن نیست و ناقصش اعتبار ندارد. (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۱۴.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۲۷.

اقسام استقراء

اما ما گفتیم با کمک گرفتن از رأی و نظر سید الشهید صدر که استقراء ناقص است و متوسط است و کامل است. اگر استقراء در حد متوسط بود که استقراء قابل توجه است این استقراء قابل توجه به اضافه دو تا نکته کارساز می شود نکته اول استقراء قابل توجه خودش وثوق می آورد و وثوق و اطمینان علم عقلائی است. نکته دوم که از نظر سیدنا الصدر استفاده شد این بود که گفتیم یک اصلی داریم به نام مبدأ انسجام، مبدأ انسجام وحدت موضوع برای اثبات وحدت در حکم کافی است، پس از که ما مقداری را تجربه کردیم به اندازه کافی که موضوع این است و حکمش هم این، وانگهی اگر همه را نتوانستیم استقصاء بکنیم به وسیله مبدأ انسجام ما بقی با این عده موجود هماهنگ اند از حیث الموضوع و حیث الحکم. با مبدأ انسجام اعلام می کنیم که استقراء کامل است. بنابراین با استقراء کامل می بینیم فقهاء اتفاق دارند نسبت به اعتبار خبر ثقه. این پنج صورت از صور اجماع بود که طبق رأی و نظر سیدنا الاستاد اعلام شد.

سوال:

پاسخ: اجماع اول اجماع منقول بود، اجماع دوم فقهاء بود به استثناء سید، اجماع سوم اجماع فقهاء بود با شمول سید، اجماع چهارم تتبع اقوال فقهاء بود نسبت به روایاتی که در دسترس ماست، معلوم است که قلمرواش فرق می کند. اجماع پنجم اجماع قولی نسبت به خبر هر مخبر. اجماع عملی دو تا اجماع آخری عملی بود یکی نسبت به روایاتی که در دسترس ماست یکی نسبت به خبر ثقه.

نقد و بررسی اجماع پنجگانه از نظر سید الخوئی

ص: ۴۳۶

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما اجماع شیخ که اجماع منقول است قابل التزام و اعتبار در این بحث نیست. اولاً ـ اجماع منقول است اجماع منقول از اساس اعتبار آنچنانی برایش ثابت نیست. در حد یک مویدی بکار می رود، اجماع منقول نمی تواند یک دلیل محکمی باشد که حجیت خبر را ثابت کند. و ثانیاً اجماع منقول را در بحث دیدیم که خود اجماع منقول از مصادیق خبر واحد است، اجماع منقول که به وسیله نقل اجماعی که اجماع کشف کند از قول معصوم. یک مصداق درجه پایین از مصادیق خبر واحد است، اگر این را بگوییم که حجیت را ثابت می کند اثبات حجیت خبر به وسیله خود خبری که در درجه پایین قرار دارد. بنابراین اجماع منقول در این قسمت از بحث قابل استناد و اعتماد نیست. اما اجماع دوم که اجماع شیخ بود به استثناء سید، می فرماید: این اجماع را که مطالعه کنید مستندش آیات و روایات است، از آیه نفر و از آیه نبأ، از نصوصی که خواندیم «لا عذر لاحد فی التشکیک فیما یروی ثقاتنا» از روایات و آیات گرفته شده است نه محتمل المدرک بلکه می توانیم بگوییم معلوم المدرک است، در حقیقت اجماع تعبدی در کار نیست. و اما اجماع با سید به این معنا که اجماعی که رأی سید را هم فرابگیرد با آن شرحی که دادیم، می فرماید: این اجماع که تحقیقی نیست بلکه تقدیری است یعنی وجود ندارد، یک وجود فرضی دارد فعلاً موجود نیست فرض می کنیم که اگر کار به جایی برسد که در باب علم بسته شود انسدادی بشویم آنگاه خبر واحد ثقه هم اعتبار دارد. یک اجماع تقدیری است، شئ تقدیری دارای وجود واقعی نیست تا به آن استناد بشود. مضافا بر این که اگر انسدادی شدیم چنانکه محقق قمی قائل به انسداد است اگر انسدادی شدیم مطلق الظن حجت است نه خبر واحد ثقه، خبر واحد ثقه از مصادیق ظن می شود نه بما هو خبر. پس حجیت خبر در آن فرض هم ثابت نیست. وانگهی می فرماید: اجماع عملی نسبت به روایات، این مطلب هرچند قابل انکار نیست روایات مورد استناد قرار می گیرد اما وحدت مبانی وجود ندارد. اختلاف مبانی مشهود است به این روایات که استناد می کنند جمعی می گویند روایات کتب اربعه معتبر است، جمعی می گویند روایاتی که امامی باشد معتبرند، جمعی می گویند روایات کافی معتبر است. بنابراین مبانی اختلاف دارد یک اجماعی که برخواسته از مبانی مختلف باشد اجماع از اساس به حساب نمی آید. مضافا بر اینکه مدرکی هم است.

سوال:

پاسخ: این را ما تسامحاً می توانیم اجماع بگوییم اگر دقت بکنیم در حقیقت اجماع نیست، استناد به مبانی و مدارک مختلف است.

صورت پنجم اعتماد فقهاء بر خبر ثقه، سیدنا الاستاد می فرماید: این اعتماد قابل انکار نیست اما این اعتماد اجماع نیست اعتمادی نیست که «اعتمد الفقهاء بما هم الفقهاء» بلکه «اعتمدوا بهما عقلاء» این اعتماد اعتمادی نیست که اجماع اسم بگذاریم بلکه این سیره عقلاء است. سیره عقلاء را هرچند تسامحا اجماع عملی هم می گوییم ولی اجماعی که ما بحث می کنیم محقق نشده است و در نتیجه بنابر رأی سید اجماع تعبدی نسبت به حجیت خبر وجود ندارد. لذا این اجماعات در حد موید می توانند در مسئله مورد استفاده باشد اما به عنوان دلیل این اجماع کاری نمی تواند از پیش ببرد.

تحقیق

تحقیق این است که اولاً ـ اجماع شیخ طائفه اجماع منقول نیست. اجماع شش قسم است: محصل و منقول، مدرکی و تعبدی، پنجم و ششم به اعتبار زمان اجماع قدماء و اجماع متاخرین. ما از خود شما یاد گرفتیم که فرمودید شهرت قدماء و شهرت متاخرین، شهرت منقول نگفتید. لذا می گوییم اجماع قدماء و اجماع متاخرین، شیخ طوسی می گوید اجماع الفرقه المحقه موجود. اجماع قدماء وجود دارد بلا ـ خلاف و لا اشکال. وانگهی در ادامه شیخ می فرماید: این اجماع تا بدانجاست که هر فقیهی اگر مورد سوال قرار بگیرد که این حکم را چرا اعلام کردید در جوابش اگر گفته شود به وسیله این خبر ثقه تسلیم می شوند، کلمه تسلیم را به کار می برد. از این کلمه تسلیم هم از لحاظ تحلیلی و هم از لحاظ محتوایی این تسلیم همان تسالم است. مضافا بر این که در تتبع اقوال فقهاء و استدلال شان از صدر تا ذیل مبانی اجتهاد را فحص کنید روایت را که اشکال می کنند می گویند این استدلال اشکال دارد چون این روایت سندش ضعیف است. بنابراین خبر واحد که ثقه باشد محل اشکال نیست و مورد تسالم است لذا حجیت خبر ثقه در عمل که از تتبع به دست می آید و از بیان شیخ طوسی هم استفاده شد مورد تسالم فقهاء است. بنابراین نه اجماع که تسالم است، پس از که تسالم شد اجماع مدرکی و عدم مدرکی دیگر در کار نیست. المتحصل که حجیت خبر ثقه مورد تسالم اصحاب است.

ص: ۴۳۸

استدلال به سیره عقلاء در جهت اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال به سیره عقلاء در جهت اثبات حجیت خبر

خود سیره عقلاء یک دلیلی است در عین حال از اعتبار بالایی برخوردار و دارای نطاق وسیعی است اطلاق ندارد ولی وسعت در حوزه دارد. حوزه وسیعی دارد. معاملات به طور کل منطقه استناد به سیره عقلاء است، وضعیات از جمله حجیت که یک حکم وضعی است این حکم وضعی هم در قلمرو سیره عقلاء است. این سیره که جزء ادله معتبر فقهی است فقهاء به طور کل سیدنا الاستاد به طور خاص در استدلال هایشان به سیره استناد می کنند و به طور طبیعی اگر عنوان ادله اربعه را در نظر بگیریم سیره جزء سنت است دلیل مستقل نیست، اسم عقلاء دارد اما سیره است که به امضای معصوم می رسد می شود تقریر معصوم که سنت را ندیده اید که قول و فعل و تقریر است. این سیره که عبارت است از راه و رسم عملی مردم، اصطلاح عقلاء در فقه و اصول مساوی است با اصطلاح مردم در حقوق.

خصوصیات و مقوم سیره

راه و رسم عملی مردم به طور جا افتاده و دارای دو تا خصوصیت، یک خصوصیت در متعلق دو تا خصوصیت در خود این عمل یعنی عمل عقلاء و یک خصوصیت هم در متعلق آن اگر فراهم شد سیره اعتبار دارد. منظور از دو تا خصوصیت همان دو تا امری است که از مقومات حجیت سیره است که عبارت است از استمرار و امضاء. استمرار داشته باشد سیره حادث نباشد ولو در قرن های بعدی مثلاً صد سال بعد از عصر امام معصوم حادث شده باشد تا الان هم مستمر باشد استمرار نیست، استمرار این است که در زمان خود معصوم وجود داشته و تا زمان ما ادامه دارد. و همین طور سیره هایی که حادث شده باشد، مثالش را ظاهرا در ضمن بحث ها برخورده اید که می گویند سیره این است که مردم اطفال یعنی طفل غیر ممیز را برای خرید و فروش می فرستند، شیخ انصاری فرمود که این سیره استمرارش ثابت نیست. نمی توانیم احراز کنیم که در زمان چنین روشی بین مردم ادامه داشته. لذا این سیره ای که آن سرش وصل به زمان معصوم نباشد اعتبار ندارد. خصوصیت دوم یا مقوم دوم این است که از سوی معصوم تایید شده باشد. معنای تایید امضاء یعنی در عمل ردّ نشده باشد. این مطلب را که ما می گوییم ایجاد توهم می کند که می گوییم امضاء یعنی عدم رد امضاء است توهم بشود که ما عدم ردّ را می توانیم امضاء بگوییم. این گونه نیست بلکه امضاء همان تایید عملی است که ما الان در مورد سیره دیده ایم آن تایید عملی را که ردّی نیامده یعنی تایید عملی واقعیت دارد. و امضائی که اصطلاح شده است و اسمش را پاورقی بنوسید می گوید امضاء، این از مصادیق تایید است. تایید از سوی مولی یا از سوی مقامی که تایید بکند واقع بشود به نحو تایید عملی باشد یا قولی باشد یا کتبی. در زمان معصوم جریان داشته و معصوم ردّ نکرده یعنی تایید عملی. چنانکه در زمان معصوم و قبل از معصوم و در زمان معصوم بیع ربوی بوده که قرآن ردّ کرده است، «حرّم الرّبا» و اما بیع در زمان معصوم بوده و قبل از آن هم بوده و تایید کرده است منتها تایید قولی. و شرط گذاری در زمان معصوم مشارطه درست بوده و وجود داشته و زمان معصوم هم عملی بوده و تایید شده است. بنابراین سیره ای که اعتبار دارد سیره عقلاء است و دارای این دو خصوصیت. این دو تا خصوصیت را که داشت یعنی از مقومات حجیت سیره است، این دو تا را که داشت دیگر سیره حجیت دارد یک خصوصیت موردی هم داشت که متعلق سیره از اموری

معیشتی متعلق به همه مردم بما هو مردم باشد. اگر متعلق سیره یک امری شد اختصاص به یک قوم، به یک طائفه این می شود سنت قومی یا در فارسی می شود فرهنگ و آداب و رسوم.

ص: ۴۳۹

سه قسم سیره

به طور کلی سیره سه قسم است: سیره عقلاء که عمده ترین مستند در باب استدلال این سیره عقلاء است، قسم دوم سیره متشرعه است که مثال در مورد سیره متشرعه این بود که اهل شرع راه و رسمش عملاً آن شیوه باشد و مثالش گذاشتن ریش، اگر کسی ریش اش را بگذارند ریش گذاشتن مورد سیره اهل شرع و متدینین است. و قسم سوم سیره نبویه بود یا سیره معصومین که منظور از سیره نبویه یا سیره معصوم این است که یک امری در عمل از زمان پیامبر تا زمان ائمه جریان داشته باشد. این را به آن می گوییم سیره نبویه یا سیره معصوم.

فرق سیره عقلاء و متشرعه

فرقی که بین سیره عقلاء و سیره متشرعه بود این است که در سیره عقلاء احتیاج به دو خصوصیت وجود دارد یعنی هم استمرار و هم امضاء اما در سیره متشرعه یک خصوصیت کافی است که عبارت است از استمرار، استمرارش را که ثابت کردیم دنبال امضاء رفتن لازم نیست، امضاء نمی خواهد برای اینکه از دامن شرع برخواسته است. بعد از این توضیحی که داده شد الان بیاییم مورد بحث را بررسی کنیم،

سوال:

پاسخ: آن خاص و عام که گفتم این بود که گفتیم سیره در عین حالی که سیره عقلائیه و متشرعه است شبیه عرف به دو قسم تقسیم می شود، عرف عام و خاص داریم سیره عام و خاص داریم. سیره عام عقلاء و مردم و سیره خاص سیره فقهاء است. عام و خاص از آن جهت بود. اما استدلال به سیره در جهت اثبات حجیت خبر باید در این رابطه به آراء و انظار فقهاء و صاحب نظران اشاره کرد.

ص: ۴۴۰

اما استدلال به سیره و آراء صاحب نظران

در این رابطه به طور کل آراء صاحب نظران از این قرار است: ۱. شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه در ضمن بحث اجماع که اجماع را فرمود «اجمعت الفرقه المحقه» بعد اجماع را ادامه می دهد بعد از چند سطر می فرماید: فقهاء به خبر واحد عمل می کردند و اعتناء می کنند و در استدلالات هم به خبر واحد استناد می کنند تا اینکه می فرماید: «هذه عادتهم و سجیتهم» این تعبیر تعبیری است منطبق به سیره عملی فقهاء. راه و رسم و منش اگر مستقر شد بر این شکل که به خبر ثقه عملاً اعتناء کنند می شود سیره عقلاء. از این بیان زیبا و متین شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه استفاده می شود که حجیت خبر مورد سیره است منتها می فرماید: «من زمن النبی الی زمن الائمه» که می شود سیره نبویه. (۱) ۲. علامه حلی در مقام اعداد ادله حجیت خبر می فرماید: «من الادله بعث الرسل الی القبائل لبیان الاحکام» از ادله اعتبار حجیت خبر این است که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم افرادی را در قالب افراد آحاد انفرادی برای بیان احکام در بین قبائل می فرستاد. این راه و رسم پیامبر بوده و این سیره نبوی است که از این سو یعنی از سوی پیامبر به مرسل واحد اکتفاء می شده است و از سوی مرسل الیه به مرسل واحد اعتماد می شده است. بنابراین این سیره نبوی هم مستقر است در جهت حجیت خبر. (۲) ۳. علامه حلی همین مطلب دایی معظم خودش را با اندک تغییری اعلام می کند «و لانّ النبی یبعث الرسل الی القبائل لبیان الاحکام» خبر و احکام توسط مخبر واحد، خبر واحد ثقه اعلام می شده است و اطلاع رسانی و از آن سوی قضیه آن خبر واحد هم مورد اعتناء و اعتماد قرار داشته و احکام را مردم می گرفتند. تا به اینجا سیره در مورد خبر واحد در شکل سیره نبوی اعلام شد. ۴. میرزای قمی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تتبع در سیره علماء که عملاً به خبر واحد استناد و عملاً به خبر واحد اعتماد و عملاً به خبر واحد اذعان دارند این سیره در حقیقت سیره ای است که در بین مردم طبق عادت و عرف جریان دارد و امضای معصوم هم قطعا در آن است و کشف می کند از رضایت معصوم. بنابراین ایشان سیره را کامل کرد یعنی سیره متشرعه که جان مایه اش سیره عقلاء است و روحش امضاء و رضایت معصوم است نسبت به حجیت خبر وجود دارد و می شود به این سیره اعتماد کرد دلیل معتبر و قابل اعتمادی است. (۳) ۵. صاحب فصول قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل ششم برای حجیت خبر سیره قطعیه مستمره است. می فرماید: این سیره مستمره از زمان معصومین پیامبر و ائمه علیهم افضل الصلاه و السلام تا علماء و عقلاء بر این است که به خبر ثقه اعتماد کنند و این سیره حجیتی است که می تواند برای خبر واحد ثقه اعتبار ایجاد کند. (۴) ۶. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در ضمن بحث اجماع می فرماید: از وجوه اجماع استقرار سیره متشرعه است. سیره متشرعه استقرار دارد به این صورت که می بینیم مثلاً بانوان مسئله شرعی را توسط یک نفر که مسئله بلد باشد استفاده می کند و یا مردم هم که مسئله بلد نیستند از کسی که مسئله سوال بکند یک نفر جواب سوال را می آورد. این تا حالا جریان دارد و بین متشرعه این است مثال هم می زند در مسائل شرعی که بانوان مبتلا هستند. این سیره متشرعه است و اگر کسی بگوید که این سیره بر این است که اعتماد می کنند به اخباری که در حد متواتر است این ادعاء دور از انصاف است، انصاف این است که اعتماد مردم به اخباری است که در شکل اخبار آحاد است این سیره متشرعه است. صورت دوم می فرماید: استقرار سیره عقلاء، عقلای عالم مردم در روابط زندگی شان در تعاملاتی که با همدیگر دارند اطلاع رسانی ها بین مردم توسط خبر واحد معتمد است معتمد یعنی ثقه. اگر خبر را یک مخبر ثقه از جمعی به جمعی برساند مورد اعتماد قرار می گیرد و این همان استقرار سیره عقلاء نسبت به حجیت خبر ثقه است. با این شش مورد که چهار موردش را نظر محقق خراسانی و محقق نائینی و سیدنا الاستاد و شهید صدر و امام خمینی فردا بگوییم، با این شش مورد که به طور خلاصه گفته شد این نتیجه به دست آمد که سیره عقلاء و

سیره متشرعه و سیره نبویه به عبارت دیگر سیره به جمیع اقسام خودش در مورد حجیت خبر استقرار دارد. این سیره استمرارش که ثابت است و تصورش و تتبعش کافی است برای اذعان به استمرار. اما امضاء هم همین است هرچند در پایان همین بحث اشکالی که گفته شده است مربوط به آیات ناهیه از عمل به ظنون یا به عمل به غیر علم که گفته می شود رادع برای سیره باشد بررسی می شود که رادع از ظن غیر معتبر است اما ردع نسبت به ظن معتبر در کار نیست.

ص: ۴۴۱

۱- العده، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۲۷.

۲- معارج الاصول، علامه حلی، ص۲۰۸.

۳- قوانین الاصول، محقق قمی، ج۲، ص۴۱۹.

۴- الفصول الغرویه، محمد حسین اصفهانی، ص۲۷۷.

استدلال به سیره برای اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استدلال به سیره برای اثبات حجیت خبر

در این رابطه رأی و نظر جمعی از فقهـاء مخصوصـاً قـدمای از فقهاء از شـیخ طائفه تا محقق حلی، علامه حلی، صاحب فصول، محقق قمی و شیخ انصاری گفته شد.

نظر محقق خراسانی

می فرمایند: دلیل برای اثبات حجیت خبر سـیره عقلاء است و این سیره استمرارش ثابت است از زمان پیامبر تا ائمه و تا زمان ما بلکـه ایـن سـیره سـیره ای است مسـتقر در بین ذوی الادیـان، در تمـامی ادیـان که مراجعه ای به عمـل بیایـد از تاریـخ و فحص تاریخی این حقیقت به دست می آید که به خبر ثقه اعتماد داشـته اند و این سیره بلا شبهه امضاء شده است و از این امضاء قطع پیدا به دست می آید به رضایت معصوم علیه السلام. بنابراین حجیت سیره تمام است و هیچ مانع و رادعی ندارد. اگر ردعی در کار بود اگر نادرستی این مشـی مورد نظر بود از سوی ائمه ردع اعلام می شد و این جور نبود که سیره به این برجستگی وجود داشـته باشـد و در زمان پیامبر و ائمه باشـد و در حالت مبسوط الیـد بودن معصوم سـیره وجود داشـته باشد و بر خلاف رضایت معصـوم باشـد و معصـوم تـذکر ندهـد، چنین چیزی ممکن نیست. و اگر توهمی بشود که ردع شـده و شایـد به مـا نرسـیده می گوییم که اگر ردعی بود «لکان بان» اگر ردعی در کار بود برای ما روشن می شـد. پس خلاصه رأی محقق خراسانی این شـد که سیره عقلاـء در مورد حجیت خبر اسـتمرار و اسـتقرار دارد و ردعی وارد نشـده است و کشف می کنـد از رضایت معصوم. بنابراین می توان با قاطعیت اعلام کرد که دلیل اعتبار حجیت خبر سیره عقلاء است.

ص: ۴۴۲

نظر محقق نائینی

محقق نـائینی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: عمـده ترین دلیـل برای اثبـات حجیت خبر سـیره عقلاء است و این مطلب قابل انکـار نیست برای اینکه بنای عقلاء نسبت به اعتبار سـیره، نسبت به ظواهر و نسـبت به حجیت خبر ثابت و مسـتقر است در حد یک سـیره قطعیه و مسـتمره. این سـیره قطعیه مسـتمره که محقق نائینی می فرمایـد که سـیره قطعیه مسـتمره وجود دارد در مورد حجیت خبر و این سـیره مستمره قطعیه از سوی شـرع رد نشـده است. برای اینکه در فحص مـان دیـده ایم دیـدن شـرع را آشـنا هستیم اگر ردعی در کـار بود موارد را دیـده ایم که صـریحاً می امـد. مثلاًـ قیاس که یک امری بوده است بین بعضـی ها رایج طوری نبوده است که رواج نداشته باشد ولی چون مرضی نبوده است عند المعصوم صریحاً رد شدها ست که فقهاء مضمون ردّ بر قیـاس را در متن اصـطلاح معروف آورده انـد که «لیس من مـذهبنا قیاس، أول من قاس هو الخناس». بنابراین قیاسـی در کار نبوده از نظر مذهب. لذا اگر سـیره همین طور مردوعه بود ردّی از سوی مذهب نسـبت به سیره نبود. در نتیجه دلیل محکم و بلا شبهه در جهت اثبات حجیت خبر سیره عقلاء است با همان دو خصوصیتی که عبارت است از استمرار و امضاء. (۱)

نظر سید الخوئی

ایشـان می فرمایـد: اسـتقرار سـیره به معنـای عمل علماء به مقتضای خبر واحـد و اعتماد به خبر واحـد ثقه قابل انکار نیست. اگر مطالعه کنیم در زمان پیامبر اعظم صـلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین بیان احکام توسط اخبار آحاد صورت می گرفته، فرداً فرداً افراد احکام را اخـذ می کرده برای مردم در قبائل، مجامع و در قصوات مخصوصاً برای بانوان خبر رسانی توسط مخبر ثقه واحـدی انجام شـده، قابل انکار نیست. و این سـیره اسـتمرارش هـم قطعی است و عقلاء کافه بر این اند و از سوی شـرع هم ردعی نرسـیده است. چنانکه می بینیم قیاس که کمتر از سـیره شـیوع و نفوذ داشـته است درباره اش ردّ صـریح و وسـیعی آمده است گفته می شود که حدود پانصد تا روایت ردّ بر قیاس آمده که نمونه اش را می توانید در کتاب وسائل جلد ۱۸ باب شش از ابواب صـفات قاضـی مراجعه کنید. و در حالی که سیره برجسته ترین جایگاه را داشته است یک روایتی که رد بر سیره باشد وجود ندارد. بنابراین امضاء سیره قطعی است می فرماید: عمده ترین دلیل و خالی از اشکال و شبهه سیره عقلاء است، در پایان فرمـایش شـان این مطلب صـریح اعلاـم می شود که در بحث این مطلب را بایـد بحث جوهری در نظر بگیریم که دلیـل اعتبـار حجیت خبر سیره عقلاء است. (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۱۵.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۲۹.

سوال:

پاسخ: اولا همان حرفی که درباره سیره می زنید درباره قیاس هم، قیاس نسبت به این چیست، قیاس نسبت به نفس وضو، قیاس هم مورد می خواهد اگر می گویید سیره مورد می خواهد قیاس هم یکایکش مورد می خواهد. اگر می گویید قیاس عنوان کلی دارد سیره هم عنوان کلی دارد. همان طوری که سیره عنوان کلی دارد و موارد تطبیق همان طور عنوان کلی دارد و موارد تطبیق. سیدنا الشهید می فرماید: اثبات حجیت خبر سیره عقلاء و سیره اصحاب با دو تقریب استدلال شده است. تقریب اول این است که اصحاب ائمه که اصحاب بودند در زمان خود معصومین به خبر واحد اکتفاء می کردند. این خبر واحد هم خصوصیت نداشته است که محفوف به قرینه باشد به عنوان خبر بوده است و این سیره به تعبیر ایشان از زمان خود اصحاب ائمه بوده است و عمل هم به خبر ثقه نتیجه اش می شود که خبر واحد حجیت دارد. تقریب دوم سیره عقلاء به این معنا که مردم بما هو مردم در تعاملات شان و در اطلاع رسانی هایشان براساس خبر واحد ثقه اعتماد داشته اند این معنایش این نیست که خبر مستفیض و خبر متواتری در کار نبوده اما به طور اغلب نظام رائج علاقه اجتمایه می شود نظام اجتماعی. در نظام اجتماعی بین خودشان به خبر واحد اعتماد می کرده اند، این کشف می کند از اینکه خبر واحد ثقه عند العقلاء مورد اعتماد بوده است. این تقریب دوم مستقیماً خبر از حجیت خبر واحد نمی دهد. تقریب اول مستقیماً حجیت خبر را اعلام می کرد و تقریب دوم که خط مشی عقلاء بما هم عقلاء است به تعبیر ایشان فقط میل عقلاء را ثابت می کند، میل یعنی عقلاء این مشی را داشته اند اما حجیت تا این حد ثابت نمی شود، نیاز دارد به امضاء. و از آنجا که از سوی شرع ردعی نیامده است یا به عبارت دیگر از سوی شرع می دانیم که امضاء شده است چون در بحث قبلی گفتیم که همان تایید امضاء است معنای امضاء و تایید یکی است. از سوی شرع هم تایید شده است که در قالب تقریر است. تقریر در برابر تحریر یعنی امضاء، امضاء صورت گرفته است پس مطلب تمام است ردعی هم در کار نیست. آن روادعی که توهم می شود قابل التزام نیست.

نظر امام خمینی

امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: به دلیل حجیت خبر سیره عقلاء است و ایشان تصریح می کند که دلیل دیگری وجود ندارد فقط همین است. و بعد این دلیل را هم می فرماید در حدی است که اگر جامعه انسانی زندگی کند به اصطلاح اهل عزلت و کناره گیری از جامعه نباشد در بین مردم اگر زندگی بکند درک می کند که جامعه انسانی روی خبر ثقه اعتماد می کند. خبر ثقه که بین همه مردم این جوری رائج است و بسیار هم واضح است در این صورت امضاء هم شده است هر دو خصوصیت هم موجود است امضاء و استمرار بنابراین سیره عقلاء با اعتبار شخصی و قطعی می تواند پشتوانه باشد برای اعتبار و حجیت خبر ثقه. (۱) برای تحقیق مطلب و استحکام آن یازده رأی ونظر را نقل کردیم از قدماء و متاخرین همه فقهاء با عناوین مختلف بعد از که در جهت تحقق سیره شکی نداشتیم می رسیم به رفع اشکالات.

اما رفع اشکالات

اشکال بر حجیت سیره از جهت ورود ردع توسط آیات ناهیه، این اشکال اشکال معروفی است، شیخ انصاری محقق خراسانی و تا سیدنا الشهید صدر این اشکال را تعرض کرده اند و جواب هایی را هم داده اند. شاید در بحث حجیت خبر عمده ترین اشکال این باشد. ایات قرآن «إِنَّ بَعْضَ الظَّن إِثْمٌ»، (۲) «إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ»، (۳) «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»، (۴) این آیات ناهیه به طور واضح با دلالت کامل نهی می کند از عمل به طریق ظنی. این کبرای قضیه هیچ شبهه ای در آن نیست آیه قرآن است و دلالتش هم واضح. یک جا تعبیر می کند «مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» یک جا هم تعبیر می کند خود ظن، نهی قطعی است بلا شبهه. و مصداق آن هم شبهه ناپذیر است، خبر واحد مفید علم نیست. خبر واحد یک طریق ظنی است. سیره عقلاء هم مفید قطع نیست. یک طریق ظنی است. بنابراین آیات ناهیه بناء و مبنا را از بین می برد، هر دو را از اساس بی اعتبار اعلام می کند نه سیره اعتبار دارد چون طریق ظنی است و نه آنچه از سیره اعتبارش ثابت شد که حجیت خبر باشد. این اشکالی است بسیار عمده و در ابتداء هم گویا یک اشکال مستحکمی به نظر می آید.

۱- تهذیب الاصول، امام خمینی، ج۲، ص۱۳۵.

۲- حجرات/سوره۴۹، آیه۱۲.

۳- یونس/سوره۱۰، آیه۳۶.

۴- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

رد شیخ انصاری

این اشکال که معروف و مشهور است توسط صاحب نظران از شیخ انصاری، محقق خراسانی و محقق نائینی تا سیدنا الاستاد مورد نقد و رد صریح و قوی قرار گرفته است که به طور خلاصه ردودی که درباره این اشکال آمده است از این قرار است: ۱. شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه تکرار سیره متشرعه و استقرار سیره عقلاء را مطرح کردند بعد می فرمایند آیات ناهیه رادع از سیره است، مورد رادعیت آیات می فرماید که از این آیات هیچ گونه رادعیتی استفاده نمی شود. برای اینکه چیزی که مورد ردع قرار گرفته در آیات دقیقاً دو مورد است: الف جایی که بدون علم حکم شرعی اعلام بشود که شبهه تشریع به خودش بگیرد، «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» در حقیقت ردّ بر تشریع محرّم است که از سوی شرع که چیزی را نمی دانید از پیش خودتان شرع سازی نکنید، تشریع یعنی شرع سازی از پیش خودش. این حرام و محرم است. که شاید تیزی دم تیغ به بدنه قیاس بربخورد که شما این حق را ندارد. و این مورد قطعاً با عمل به خبر ثقه منطبق نیست، عمل به خبر ثقه اعتماد به خبر ثقه تشریع نیست. اما وجه دوم این است که اگر به این خبر واحد اعتماد بکنیم باید دست از اصول معتبره ای که در اصول بحث می شود برداریم دیگر اصول از بین می رود. الف تشریع باشد، به جایی که برخلاف علم در صورتی که ظن مطلق از باب انسداد یا اینکه به مجرد احتمال طبق مقدمات انسداد عمل کنیم، جای دیگر به ظن غیر معتبر اعتماد بکنیم. در یک جمله نهی شده است از عمل به ظن غیر معتبر که «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِ إِثْمٌ»، آیه قرآن هم به آن نکته اشاره دارد. و اما وجه دومی که می تواند رادع برای حجیت خبر به حساب بیاید این است که می فرماید: اگر به حجیت خبر اعتماد و اکتفاء بکنیم باید دست از اصول برداریم. اصول لفظیه که معتبرند حجیت ظواهرند از باب حجیت ظواهر و اصول عملیه مخصوصا اصل عملی شرعی باید همه این اصول را از اعتبار ساقط کنید چون اینها با خبر واحد تعارض دارند و اینها اعتبار دارند. اگر خبر واحد ثقه حجت باشد موجب یک تالی فاسدی می شود که عبارت است از اسقاط اصول معتبره از اعتبار و حجیت و چون تالی فاسد است نباید به حجیت خبر اعتماد کرد.

تحقیق و بررسی رادعیه آیات از سیره ۹۵/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق و بررسی رادعیه آیات از سیره

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درباره نقد و ردّ این شبهه بیانی دارند که با توضیحات و اضافات از این قرار می شود که آنچه از ادله ردّ بر اعتماد به غیر علم می توانیم به طور خلاصه ارائه بدهیم دو وجه بیشتر نیست: وجه اول که از آیات ناهیه استفاده می شود دارای دو بند بود که گفته شد: الف تشریع، ب عمل به مقتضای ظن غیر معتبر. اما وجه دوم عبارت از این است که اگر به سیره عقلاء اعتماد بشود باید ادله اصول طرح شود و کنار گذاشته شود که استفاده و استناد به سیره عقلاء احیاناً بر خلاف مقتضای اصول است.

دو وجه بر عدم اعتبار غیر علم

منظور از اصول به طور عمده در سه درجه مورد توجه و بررسی قرار می گیرد: ۱. اصول لفظیه که اصول لفظیه فهم عرف است، از الفاظ ظهورات را می فهمند هرچند این حجیت ظهور در نهایت منتهی می شود به سیره عقلاء ولیکن روح اعتبار اصول لفظیه اعتبار ظهورات عرفیه است. می فرمایند: اهل لسان یعنی اهل ادب و بیان از ظهورات وقتی استفاده می کنند که با خبر موثقی مخالف نباشد، در جهت خلاف و بر ضد مقتضای خبر موثق از ظهورات الفاظ استفاده نمی کند. گفته بودیم ظهور وقتی محقق می شود که مانعی نداشته باشد، خبر ثقه مانع از ظهور است ظهور نمی تواند مانع را بشکنند. گفتیم ظهور در زمین هموار حرکت می کند با کوچک ترین مانع از کار می افتد. اما قسم دوم از اصول در این بحث اصول عقلیه است مثل برائت و احتیاط و تخییر. شیخ انصاری می فرماید اصول عقلیه یا حکم عقل جایی است که هیچ مدرکی و مستندی در اختیار نداشته باشیم رتبه این اصول عقلیه در آن آخر و منتهی الیه کار استدلال قرار می گیرد که دست ما از همه مستندات و ادله کوتاه باشد، جایی که سیره عقلاء وجود دارد جا برای اصول عقلیه نیست. و اما درجه سوم از اصول که اصل شرعی است استصحاب است، استصحاب اگر عقلی بود که ماجرایش همین ماجرایی بود که در این اصول سه گانه گفتیم که رتبتاً جایی قرار دارد که ادله و مستندات کاملاً منتفی باشد. اما اگر استصحاب شرعی بود می فرماید: استصحاب شرعی هم درست است در حدی است که وثوق به بار بیاورد ولیکن استصحاب شرعی موجب حصول یقین نمی شود. استصحاب در صورتی که موجب علم بشود مقدم بر سیره می شود سیره موجب حصول علم نمی شود اما این استصحاب هم آن تخیلی که داشته باشید که زمینه را برای سیره باقی نمی گذارد نیست استصحاب یقین آور نیست باز هم در همان مرحله عدم علم است و خودش هم در قلمرو آیات ناهیه از عمل به غیر علم قرار دارد، خود استصحاب هم در آن مرحله ای قرار دارد که عدم علم است و متعلق و در قلمرو آیات ناهیه از عمل به غیر علم قرار دارد، جایگاهی ندارد که بگوییم استصحاب موجب حصول علم می شود تا اینکه او از سیره بالاتر باشد و از خطر نهی و ردع هم ذاتاً برئ و منزه و بیرون باشد. در مجموع ما حصل فرمایش شیخ انصاری این است که آیات ناهیه از عمل به غیر علم که دلالت نمی کند بر اینکه از حجیت معتبر که سیره باشد دست برداریم چون آن آیات نظر به حرمت تشریع دارد و نظر به نهی از ظن غیر معتبر دارد. «انَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ » [(۱)] و اما مخالفت با اصول در یک جمله اصول لفظیه و عملیه که اصول لفظیه مورد سیره را شامل نمی شود و اعتبار سیره بالاتر است و اصول عملیه رتبتاً متاخر از سیره عقلائیه

قطعیه است.

ص: ۴۴۷

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۱۲.

سوال:

پاسخ: اصول عملیه رتبتاً متاخر است و اصول لفظیه از اصل رتبه اش متاخر است از اساس شامل نمی شود. یعنی محدوده اش غیر از محدوده سیره است. اصول لفظیه جایی جاری می شود که مانعی نداشته باشد، این سیره مانع از جریان اصول لفظیه و مانع از انعقاد ظهور است.

سوال:

پاسخ: ادله درجه دارد رتبه دارد. تا ادله شرعیه است نوبت به حکم عقل نمی رسد نوبت به حکم عقل رسید آن موقع می رویم به سراغ حکم عقل که از چه قبیل است، بحث دارد.

سوال:

پاسخ: دو تا مسئله است و جدای از هم است وضع در برابر مقدمات حکمت که قرار بگیرد خود لفظ دلالتش بالوضع است یا عقلی یعنی به قرینه حکمت آنجا ظهور وضعی مقدم بود بر ظهوری که از قرینه عقلی به دست بیاید. مطلب دیگر اصل انعقاد ظهور که شرائط دارد مقدمات دارد از شرائط انعقاد ظهور این است که مانعی نداشته باشد. در اصول لفظیه که ظهور در حقیقت محوریت دارد از شرائط انعقاد ظهور عدم وجود مانع است، خبر ثقه و سیره عقلاء مانع می شود. هر کدامش را به کار ببرد اشکال ندارد سیره بگویید منشأ را گفتید و سبب را گفتید خبر ثقه گفتید مسبب را گفتید. جایی که سیره عقلاء باشد یا خبر ثقه باشد آنجا مانع از انعقاد ظهور وجود دارد، ظهور منعقد نمی شود. نقد و بررسی کلام شیخ انصاری کامل شد.

نقد و بررسی محقق خراسانی

اما نقد و ردّی که محقق خراسانی فرموده اند به طور خلاصه محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این آیات «وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ » (۱) و «انَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ » ردعی از حجیت سیره ندارد، اولاً این آیات ارشاد به اعتقادات است که درباره عقائد نباید به غیر علم اکتفاء کرد که الان هم حکم مسلم متسالم علیه هم این است که در بحث اعتقادات نمی شود به ظن و غیر علم استناد کرد. و ثانیاً مع التنزل که بگوییم فراتر هم می رسد یا ارشادی نیست مولوی هم است این امرها انصراف یا حداقل احتمال انصراف نسبت به ظن غیر معتبر دارد. اما اگر ظن معتبر بود مشمول این آیات ناهیه نمی شود. و ثالثاً استناد به این آیات در جهت ردع سیره مستلزم دور است. تقریب دور از قبیل است که می گوییم رادعیت آیات توقف دارد به عدم تخصیص آن آیات به وسیله سیره. و عکس آن عدم تخصیص توقف دارد به رادعیت آیات. آیات رادع باشد تا آن را

تخصیص نزند، دور واضحی است. بعد از که استدلال شاکله دور به خود گرفت که دور به لحاظ نظری توقف شئ بر نفس شئ است و به لحاظ واقع خلف است و محال و منتهی می شود به اجتماع نقیضین محال. یک اشکالی هم بر خودش می کند و جواب می دهد که عکسش هم ملتزم دور است یعنی حجیت سیره هم مستلزم دور می شود به این صورت حجیت سیره متوقف است به عدم ردع، آیات ردع نکرده باشد تا سیره حجت باشد. یک طرف که خیلی روشن است از آن طرف و عدم ردع توقف دارد به سیره که سیره حجت باشد و ردع ناپذیر. پس حجیت سیره هم مستلزم دور شد. جوابش را که محقق خراسانی می گوید این است که حجیت سیره به عدم ردع توقف دارد اما عدم ردع یک واقعیتی است فی نفسه است ردع ثابت نشده و نیست به چیزی توقف ندارد، به سیره توقف ندارد. براساس بیان شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه که عدم ردع یک امر واقعی و فی نفسه است به شئ دیگری توقف ندارد به سیره توقف ندارد. عدم ردع است و عدم ثبوت ردع است پس دوری در کار نیست.

ص: ۴۴۸

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

نقد و بررسی محقق نائینی

محقق نائینی می فرمایـد: سیره عقلاء قطعیه و مسـتمره است آیات ناهیه ردعی ایجاد نمی کنـد. برای اینکه آیات که ردع دارد آن ردع متعلق است به ظن، ظنی که احتمال خلاف عقلائی وجود داشـته باشد که دارای احتمال خلاف عقلائی باشد اما سـیره که مسـتقر بشود و خبر ثقه احتمال خلاف براساس اعتبار شرع ملغی است. بنابراین در صورتی که احتمال خلافی وجود نداشت از قلمرو آیات ناهیه خارج خواهد بود. لذا اصـلاً به عبارت دیگر جهت آیات رادعه جداست سمت و سوی دیگری دارد. ظنی است که احتمال خلاف در آن موجود است. در نتیجه آیات ردعی نسبت به سیره و خبر ثقه ندارد. (۱)

سوال:

پاسـخ: ظـاهر متعلق به الفـاظ بیان است و حجیت خبر به عنوان یک اماره معتبره عقلائیه است که خودش کشف ناقص ابتـدائی فی الجمله دارد از سـوی شـرع اعتبـار که اضـافه شـد می شـود تتمیم کشـف و یـک امـاره می شود و این جزء ظهورات نیست. ظهورات فقط به لفظ و بیان لفظ و داده لفظ و سخن لفظ مربوط است.

نظر سید الخوئی

سید الاستاد می فرماید: رادعیت آیات ناهیه نسبت به حجیت سیره یا خبر ثقه قابل التزام نیست. اولا این آیات ارشادند ارشاد به سوی حکم عقـل که بایـد در جهت احکام شـرع مومّن به دست آورد بـدون وجود مومّن نبایـد اقـدامی کرد. این یک ارشادی است. می فرماید: به عبارت دیگر این آیات دلالت دارد بر وجوب دفع ضرر محتمل اخروی.

فرق حکومت و ورود

و ثانیاً اگر چنانچه ارشاد را قبول کردیم که حقیقتاً هم ارشاد است سـمت سـیره نسـبت به این آیات که ظهورات اطلاقات است مثل اماره نسبت به اصل است، ورود دارد، تقدم سیره نسبت به ظهورات آیات رادعه از باب ورود است. آیات می گوید جایی که مومّن ندارید اقـدامی نکنیـد سـیره می گوید من مومّن هسـتم، ورود است. ثانیاً اگر تنزل کنیم بگوییم ارشاد نیست بگوییم مولوی است امر مولوی است در این صورت که هر دو دلیـل شـرعی بشونـد سـیره مقـدم است بر نطاق آیات از باب حکومت. چون هر دو دلیل می شود دلیل معتبر شـرعی اگر هر دو شـرعی شد و سیره تهدید کرد و تضییق کرد قلمرو حرمت عمل به غیر علم را تضـییق می کنـد محـدوده حرمت عمـل به غیر علم را، که تضـییق که بشود قسم دوم حکومت است و از بـاب حکومت سیره مقدم می شود بر مدلول و قلمرو آیات ناهیه. (۲)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۱۵.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۲۳.

سوال:

پاسخ: جایی که دوران بین دلیل شرعی و دلیل عقلی باشد جایی برای ورود است که موضوع وجدانا را برمی دارد که نوبت به عقل نرسیده شرع داریم. و جایی که هر دو اعتبار شرعی دارد و نقش تضییق باشد جا برای حکومت است. ثالثاً می فرماید: ما در شرع قطع داریم که اصحاب تا فقهاء به سیره عقلاء عمل می کنند و اعتماد می کنند پس ردعی در کار نیست.

نکته از شهید صدر

سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید و الصحیح همین جواب سوم سیدنا الاستاد که واقع را ببینیم که التزام به ردع خلاف واقع است. واقع شرع از زمان معصوم تا اصحاب و تا فقهاء این است که به سیره عقلاء اعتماد می کنند پس ردع اصلاً وجود ندارد اگر ردع بگوییم خلف است و خلاف واقع. در نتیجه ردع اساس ندارد سیره عقلاء در نهایت استحکام و دلالت دارد به حجیت و اعتبار خبر ثقه، مدعای ما حجیت خبر ثقه است دلیل اصلی ما هم سیره عقلاء است، ادله دیگر را هم بررسی کردیم که خالی از اعتبار نبود.

دلیل عقلی برای اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقلی برای اثبات حجیت خبر

چنانکه در اوائل بحث حجیت خبر گفته شد که برای اثبات حجیت خبر به ادله اربعه تمسک و استناد می شود. سه دلیل کتاب و سنت و اجماع گفته شد رسیدیم به دلیل چهارم، دلیل عقلی. استدلال به دلیل عقلی به دو صورت به ثبت رسیده است: صورت اول استدلال به دلیل عقل برای اثبات حجیت خبر به طور مستقیم، یعنی یک استدلال مستقل فقط برای اثبات حجیت خبر. صورت دوم استدلال به دلیل عقل برای اثبات حجیت ظنون به طور مطلق که دربرگیرنده و متضمن حجیت خبر هم است.

ص: ۴۵۰

استدلال به حکم عقل به نحو مستقل

اما صورت اول که عبارت بود از استدلال به حکم عقل برای اثبات حجیت خبر به نحو مستقل، شیخ انصاری محقق خراسانی قدس الله انفسهما نحوه استدلال را همسان و درست مثل هم ذکر کرده اند که آسان سازی و یک مقدار توضیحات این ادله از این قرار است:

وجه اول

گفته می شود که در استدلال به حکم عقل در جهت اثبات حجیت خبر سه وجه اعلام شده است وجه اول این است که می گویند علم اجمالی داریم به اینکه روایات اهل بیت علیهم السلام به اندازه ای است که تمام احکام را پوشش می دهد این

روایات به هیچ تردید در حد کفایت آمده است. و علم اجمالی صورت گرفته است. درباره علم اجمالی نسبت به احکام و ادله گفته می شود که سه قسم است نه علم اجمالی که نسبت به حکم مشتبه، علم اجمالی نسبت به کل احکام شرع و ادله آن به سه قسم است: ۱. علم اجمالی کبیر که عبارت است از علم به احکام شرع به طور کلی یعنی شریعت مستمر است الی الابد «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». علم داریم که احکام شرع وجود دارد تا ابد شریعت آخر و نبوت خاتم است، این علم اجمالی کبیر. ۲. علم اجمالی متوسط که گفته می شود پس از علم اجمالی کبیر به کل احکام شرع در درجه دوم علم اجمالی متوسط داریم که می گوییم طرق و امارات اطلاقا، اخبار است امارات است صیغ، شهرت ها هر چیزی که عنوان طریق و اماریت را داشته باشد برای رسیدن به احکام شرع به لطف خدا و عنایت صاحب شرع در اختیار مجتهدین و فقهاء است که آن علم اجمالی کبیر به توسط این علم اجمالی متوسط منحل می شود یعنی از وهمیات و احتمالات بیرون می آییم هر چیزی که طریق و اماره و حجت به حساب بیاید مورد استفاده قرار می گیرد. ۳. علم اجمالی صغیر، که گفته می شود این علم عبارت از این است که هر متتبعی بلکه متفقهی که مراجعه کند به این حقیقت می رسد که روایات اهل بیت در حدی است که احکام فقه را پوشش می دهد و در این رابطه شکی نیست. علم اجمالی تا این حد از مسلمات است شبهه ناپذیر است بلکه می شود گفت که از موارد ضرورت است. تسالم دو درجه دارد: تسالمی است که در حد ضرورت است و تسالمی است که در حد مسلم است و از اجماع بالاست. گفته بودم تسالم چرا اعتبارش قطعی است چون از سنخ ضرورت است گره خورده به خود شرع می شود. اعتبار امر مسلم گره خورده به اعتبار خود شرع است مثل ضرورت. پس از این علم اجمالی صغیر که به وجود اخبار داشته باشیم زمینه می شود برای حکم عقل. این علم اجمالی زمینه می شود برای حکم عقل که عقل حکم می کند از این اخبار استفاده کنید و استفاده از این اخبار و عمل به مقتضای اخبار مساوی است با حجیت خبر.

ص: ۴۵۱

سوال:

پاسخ: این علم اجمالی زمینه می شود، سکوی پرواز به سمت حکم عقل می شود این علم اجمالی که داشتیم عقل مستقیم حکم می کند که این را بگیر.

وجه دوم

وجه دوم رأی فاضل تونی قدس الله نفسه الزکیه که می فرماید: برای اهل اجتهاد مشخص است که روایاتی که در کتب اربعه تدوین شده است این روایات معتمدی هستند، مشایخ ثلاث که مدوّنین هستند شیخ طوسی، شیخ صدوق، شیخ کلینی این همه مشایخ با آن عنایت که آن نکته را هیچ گاه فراموش نکنید که در بحث اجماع و در بحث شهرت و در بحث تدوین کتب خیلی مهم است که این اعاظم دارای سه تا خصوصیت اند: قدمت زمانی در زمان تابعین و اصحاب، ۲. تبحر و اشراف به روایات و احکام دارد، کاری دیگری ندارد. ۳. ورع و احتیاط دینی. و دیگر اینکه مورد تسالم و احترام و تقدیر همه فقهای معاصرین و متاخرین الی زماننا هذا هستند. این دو نکته ای که امروز گفتم اینها معرفتی است بحثی نیست، با مقدمات و موخرات با دل قبول می شود نه با منطق. کسی که منطق دارد دل ندارد اینها جا نمی گیرد به دل شان کسی که اهل دل باشد اینها را می گیرد. این مشایخ ثلاث با آن عظمت این کتب را تدوین کرده و فقهای دیگر هم در عمل در حد تسالم به اینها مراجعه می کنند. تا جایی است که گفته می شود از موارد قابل اعتماد و جزء مسلمات به حساب می آید اجمالاً. بنابراین با داشتن کتب اربعه که جوامع معتبر روایی ما هست کل این روایاتی که در این کتب هستند اعتبار دارند که مولفین شان در مقدمات این کتب تصدیق هایی هم اعلام کرده اند. بنابراین پس از اینکه اعتماد در این حد ثابت شد به حکم عقل متعین است اعتبار اخباری که در این کتب به ثبت رسیده و ما را کافی است. اگر فرض کردیم روایات دیگری خارج از کتب معتبره پیدا شد نیاز به تحقیق دارد. اگر در حد صحیح اعلائی شد یا محفوف به قرائن شد از آن است. بنابراین با این واقعیت عقل حکم می کند که اخبار وارده و ثبت شده اعتبار و حجیت دارد. (۱)

ص: ۴۵۲

۱- الوافیه فی اصول الفقه، فاضل تونی، ص۱۵۹.

رأی و نظر صاحب حاشیه معالم علامه شیخ محمد تقی اصفهانی

در این کتاب آمده است که ما علم داریم که ما مکلفیم به استفاده از کتاب و سنت، پس از که این علم بود و این مسئولیت در مقام عمل هر کجا برخوردیم در درجه اول به اخبار صحیحه قطعیه مقطوعه الصدور اما اگر ما در آن حد نتوانستیم در حدی که استنباط احکام را پوشش بدهد، به طور طبیعی اخبار آحادی که یک اعتبارمّایی هم داشته باشیم مراجعه کنیم و به تعبیر ایشان در حد خبر ظنی باشد هم باید مراجعه کنیم. که این وظیفه است، می شود می گوییم این ریشه اش برمی گردد به حدیث متواتر «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی». باید مراجعه کنیم و به طور طبیعی به حکم عقل اگر خبر قطعی نبود خبر ظنی هم خبر است از یک اعتباری برخوردار است و موهوم نیست. در نتیجه به حکم عقل هم مراجعه می شود به خبر واحد و خبر واحد اعتبار خواهد داشت براساس حکم عقل. این سه وجه بود که با آسان سازی و اضافاتی رأی شیخ انصاری و محقق خراسانی را برای شما گفتیم.

صورت دوم استدلال به حکم عقل در اثبات حجیت مطلق ظن

اما صورت دوم استدلال به حکم عقل در جهت اثبات حجیت مطلق ظن که متضمن حجیت خبر هم می شود که از این باب حجیت خبر از مصادیق حجیت ظنون است. در این رابطه استدلال می شود به چهار وجه که عبارتند از: ۱. قاعده دفع ضرر محتمل، می فرماید محقق خراسانی که مجتهد اگر به خبر واحد استناد کند یک مظنه است که حکم را در پرده باشد و اگر ترک کند مظنه منتهی می شود به مظنه عقاب ضرر محتمل، این صغرای قضیه. در یک جمله ترک عمل به مقتضای خبر واحد احتمال ضرر دارد که در واقع این باشد و ما واقع را ترک کنیم. اما کبرای قضیه دفع ضرر مظنون بلکه محتمل لازم و ضروری است واجب است. می فرمایند: هر چند که ما قائل به تحسین و تقبیح عقلی نباشیم که در آنجا بحث می شود، این را که در متن کفایه الاصول آمده ذهن تان نرود به جایی که بین امامیه اختلاف وجود دارد بین امامیه اختلافی نیست اختلافی که نسبت به تحسین و تقبیح عقلی وجود دارد بین عدلیه و اشاعره است. می فرماید: بر فرضی که ما قائل به تحسین و تقبیح عقلی قطعی نباشیم این قاعده مسلم است. این از کجا مسلم است؟ مورد اجماع است که اجماع در حکم عقل جا ندارد. اگر تحسین و تقبیح عقلی را قبول نکنیم این است که گفته می شود از غریزیات است. حیوانات را بروید یک جایی که رم می کند و وحشت می کند به هیچ وجه حاضر نمی شود به آن طرف برود وجوب دفع ضرر محتمل. یقین که ندارد. و برای انسان هم جزء امور غریزیه است و به تعبیر سیدنا الشهید صدر برخواسته از حب ذات است آن غریزه قطعی که غرائز دیگر را مثل اصاله التناقض که در فلسفه اصول دیگر را مادر است اصل الاصول و اول الاول است در غرائز هم آنچه از ضمن کلام سیدنا الشهید استفاده بشود حب ذات اول الغرائز و اسّ الغرائز است. این مورد که دفع ضرر محتمل واجب است وجوب نه وجوب شرعی که وجوب یعنی لازم، وجوب یعنی حتمی و ضروری عملی. این وجوب دفع ضرر محتمل برخواسته از حب ذات است نیازی به قاعده حسن و قبح عقلی ندارد. بنابراین با این استدلال و با این دلیل عقلی قاعده وجوب دفع ضرر محتمل واجب است که به اخباری که در دسترس ما هست و اخباری که از طریق عترت علیهم السلام به ما رسیده است اعتماد و اعتناء بکنیم و این همان معنای حجیت خبر است.

سوال:

پاسخ: کل ظنون در جهت استنباط که عمده اش اخبار است. و اما وجه دوم از وجوه عقلی که حجیت مطلق ظن را ثابت می کند که متضمن حجیت خبر واحد هم است عبارت است از قاعده امتناع ترجیح مرجوع علی الراجح، منظور از این قاعده در اینجا این است که اگر به حجیت خبر یا به ظن اعتماد نشود باید به وهم و احتمال اعتماد بشود و از آنجا که ترجیح مرجوح بر راجح ممتنع است، بنابراین خبر واحد که یکی از مصادیق این ظنون است باید مورد عمل قرار بگیرد تا به ترجیح مرجوح علی الراجح روبرو و مواجه نشویم.

وجه سوم جمع بین قاعده احتیاط و قاعده عسر و حرج

۳. جمع بین قاعده احتیاط و قاعده عسر و حرج، شیخ انصاری می فرماید استادم از استاد خودش سید طباطبایی نقل کرده است که باید به این اخبار که از طریق اهل بیت آمده است عمل کنیم. منظور از سید طباطبایی بعضی از حواشی رسائل نوشته اند سید علی طباطبایی صاحب ریاض اما آنچه که واقعیت باشد یا تتبع حقیر رسیده است این است که صاحب جواهر در خود جواهر سید طباطبایی بحر العلوم را می گوید و اشعارش را هم نقل می کند و استاد صاحب جواهر معروف و مشهور بحر العلوم اول است و صاحب جواهر استاد شیخ انصاری است. مطلب از این قرار است که مقتضای جمع بین دو قاعده می شود عمل به حجیت ظنون و از آن حجیت ظنون هم ما می توانیم در مقام استدلال حجیت خبر واحد را مورد توجه قرار بدهیم. جمع از این قرار است که می فرماید ما وظیفه داریم از همه ظنون استفاده کنیم چون دست ما از علم کوتاه است و مهمل نیستیم و بعد از که دست ما از علوم کوتاه بود مجبوریم به ظنونی که از راه امارات و طرق به دست می آید استفاده کنیم. و از همه این امارات و طرق اگر استفاده کنیم موجب عسر و حرج می شود. از سوی دیگر احتیاط را گفتیم که همان نکته بود که باید از امارات و طرق استفاده کنیم. در عبارت کوتاه مقتضای احتیاط این است که از طرق و امارات استفاده کنیم و بعد هم استفاده از همه طرق و امارات موجب عسر و حرج است، جمع بین این دو قاعده این می شود که مخصوصا از روایات استفاده کنیم. این وجه سوم، اما وجه چهارم از وجوه مورد استناد برای اثبات حجیت خبر و حجیت مطلق ظنون عبارت است از ادله انسداد باب علم که ان شاء الله فردا صحبت کنیم، که این ادله را همه در آخر نقد می کنیم و دلیل عقلی که در آخر داریم

تحقیق درباره استدلال به حکم عقل درباره حجیت خبر ۹۵/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق درباره استدلال به حکم عقل درباره حجیت خبر

گفته شد که استدلال به حکم عقل به دو صورت است: صورت اول استدلال به حکم عقل برای اثبات حجیت خبر به طور خاص که در این رابطه سه دلیل ذکر شد. صورت دوم استدلال به حکم عقل برای اثبات حجیت ظن به طور مطلق که خبر واحد هم جزء ظنون به حساب می آید. در این نحوه دوم با الهام از رأی و نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی بحث تا اینجا رسید که دلیل چهارم از ادله عقلیه عبارت است از دلیل انسداد. منظور از دلیل انسداد باب علم دلیلی است که براساس مسلك انسدادی ها از زمان میرزای قمی و من تبع ایشان به ثبت رسیده است که یك دسته از صاحب نظران بر این بودند که باب علم برای رسیدن به احکام مسدود است، دسترسی نداریم. بنابراین باب علم که منسد بود مقتضای لابدیت عقلیه این است که هر چیزی که مفید ظن باشد استفاده کنیم. لذا اصطلاح حجیت ظن خاص و حجیت ظن مطلق از این قرار است که اگر یك ظنی براساس دلیل خاصی اعتبار داشته باشد به آن ظن می گوییم ظن خاص. و اگر ظنی براساس دلیل انسداد اعتبار داشته باشد به آن ظن می گوییم ظن مطلق. این بحث انسداد در اصول بعد از زمان محقق قمی از رونق افتاد تا به جایی که الان در اصول بحث انسداد مثل بحث برده و عبد در فقه است هیچ قائلی ندارد و هیچ اثری ندارد. درباره انسداد باب علم هرچند مورد پذیرش و مورد قبول نبوده است ولیکن شیخ انصاری به طور مفصل بحث انسداد باب علم را بحث کرده همان طوری که در مکاسب بحث عبد را و ام الولد را یك بحث مفصل در کتابش آورده این بحث هم آمده است.

ص: ۴۵۵

سوال:

پاسخ: آیات ناهیه را شرح دادیم گفتیم جهتش کجاست دلالتش در چه حد است آن مطلب کامل شد گفتیم عمده دو تا آیه است که «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» (۱) و «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (۲) مفصل هم جهت آیات را که اول گفته شد جهت عقیدتی است و بعد هم «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» گفتیم که در جایی است که علم اطلاقا نباشد نه علم تعبدی و نه علم وجدانی. و منظور از ظن که گفتیم اعتبار ندارد ظن غیر معتبر باشد.

انسداد باب علم و مقدمات آن

درباره انسداد که یك نتیجه است و یك رأی علمی است ادله ای اقامه شده است این ادله را اسمش را گذاشته است مقدمات که در حقیقت ادله انسداد باب علم است. و این مقدمات را شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه چهار عدد ذکر کرده است و محقق خراسانی یك مقدمه دیگری را هم اضافه فرموده اند که در مجموع مقدمات انسداد می شود پنج عدد. و این مقدمات از این قرار است: ۱. علم به اینکه ما مکلفیم احکامی داریم واجبات و محرمات و واجبات و محرمات همه هم ضروری نیست، قسمتی نظری است و قسمتی هم جزئی و نیازمند به دقت و تحقیق. این مقدمه اول، مقدمه دومی که محقق خراسانی اضافه

کرده است این است که اهمال هم جایز نیست برای اینکه پس از که انسان مکلف باشد و از دائره تکلیف بیرون نباشد باید با جدیت پی کشف احکام باشد جایی که احکام بسیار روشن باشد بگیرد و جایی که ابهام دارد بگذرد جایز نیست. اهمال در امتثال به حکم عقل و به حکم قاعده عبودیت و مولویت جایز نیست. اقتضای این قاعده این است که باید امتثال کرد. مقدمه سوم باب علم و علمی به تعبیر شیخ انصاری منسد است نه علم وجدانی داریم به این احکام که واضح است با این فاصله هزار و چند صد سال و نه باب علمی داریم. منظور از علم که علم وجدانی است و منظور از علمی حجت قطعی، مثل خبر محفوف به قرائن یا خبر مستفیض. این مقدمه سوم، مقدمه چهارم این است که در برابر وجود احکام قاعده عبودیت و مولویت اقتضاء می کند که برویم پی احکام و اگر نتوانستیم تشخیص بدهیم همان قاعده می گوید که احتیاط کنید. و ما که برویم به سمت احتیاط به طور طبیعی احتیاط به دو مشکل برمی خوریم، یکی عسر و حرج و دیگری اختلال نظام، پس بر این اساس امکان ندارد که ملتزم بشویم به احتیاط. بعد از اینکه قائل به احتیاط شدیم دو تا مشکل دارد: مشکل اول عسر و حرج است و مشکل دوم از عسر و حرج می گذرد اختلال نظام زندگی است. همه مردم کار اصلی شان این باشد که بروند شبهاتی که وجود دارد تمام محتملات را انجام بدهد و این یک اختلال در نظام اجتماعی است و شیخ انصاری و سیدنا الاستاد می فرمایند که براساس حکم عقل مستقل اختلال نظام اجتماعی در زندگی جایز نیست. مقدم پنجم قاعده ترجیح راجح بر مرجوح، دیدیم که منسد است راه بسته است، احکام و بستر ادله را که ملاحظه کنیم یک ادله ای است که مفید ظن است و فقط یک چیز باقی است ادله ای که مفید ظنون است و چیز دیگری نداریم. این ادله ای که مفید ظنون است اگر به این ادله اکتفاء نکنیم به موهومات و به احتمالات اکتفاء کنیم. براساس قاعده ترجیح راجح بر مرجوح ناچاریم که اخذ کنیم به مطلق ظن. بنابراین در نتیجه این مقدمات می رسیم به اینکه حجیت خبر واحد مثل مصداق بارز از مصادیق ظنون و این مطلوب است. در نتیجه این مقدمات که مطلق ظنون اعتبار داشت به این نتیجه می رسیم که خبر واحد هم که یکی از ظنون است حجیت و اعتبار دارد و برای ما کافی است. این وجه چهارم از ادله عقلیه ای که مورد استناد قرار گرفت در جهت اثبات حجیت ظن مطلق. بنابراین مقدمات انسداد که ادله عقلیه در جهت اثبات حجیت خبر طبق مسلک شیخ انصاری و محقق خراسانی در یک شکل و یک حد و یک عدد هستند با اختلاف بسیار اندکی لذا هر دو رأی را تلفیقا ذکر کردیم. فرقی که دیدیم این بود که محقق خراسانی برای انسداد باب علم پنج مقدمه اعلام کرد که مقدمه عدم جواز اهمال را اضافه کرد. و شیخ انصاری چهار مقدمه ذکر می کند که عدم اهمال در امتثال را در مقدمات نیاورده است. نتیجه مقدمات انسداد این شد که باب علم به احکام منسد است و ظن مطلق اعتبار دارد عقلاً و از آن جمله حجیت خبر است که مفید ظن است و معتبر و مطلوب ثابت شد.

ص: ۴۵۶

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

۲- یونس/سوره۱۰، آیه۳۶.

رأی محقق نائینی

محقق نائینی مطلب را باز هم مبسوط بحث می کند و در مقام استدلال به صورت اول عقلی را که متضمن سه وجه عقلی بود که وجه اول وجود اخبار و دوم نظر صاحب وافیه و سوم نظر صاحب حاشیه. در جمع آن سه وجه یک وجهی را اضافه می کند و آن و جه را اعلام می کند انسداد باب علم نسبت به خبر واحد. شرح مسئله را به این صورت بیان می کند می فرمایند: ما علم داریم که اخبار و روایاتی آمده است قطعا این علم ما قابل انکار نیست، علم اجمالی قطعی. بعد از که دیدیم این اخبار در اختیار ما هست و مدرک استنباط احکام، ما در جهت استفاده از اخبار طبق تحلیلی راه ما منسد است به این صورت که اخباری که در اختیار داریم طبق مقدماتی منتهی می شود به حجیت خبر مطلقا، مقدمه اول احتیاط و عمل به مقتضای همه اخبار، این کار ناممکنی است که اشاره شد، عسر و حرج و بعضی از اخبار هم که احکام غیر الزامی دارد. مقدمه دوم کار مشکل است برویم به قاعده قرعه مراجعه کنیم. هر روایتی را پیدا کردیم قرعه بکشیم. این هم قطعا قابل التزام نیست برای اینکه امر مشکلی که قرعه دارد این چنین مورد نیست، استدلال است. قرعه برای حل مشکل است نه برای تعیین دلیل. قرعه برای بیان اصل حکم است نه برای پیدا کردن دلیل حکم. مقدمه سوم برویم هر خبری که مطابق اصل بود آن خبر را بگیریم خبری که مخالف اصل بود آن را ترک کنیم. منظورم از این اصل هم همان مقتضای طبیعت کار، اصل در برابر ظاهر. این مقدمه هم قابل التزام نیست. و مقدمه چهارم هم می شود ترجیح راجح بر مرجوح، برویم به آن خبری استناد کنیم که مفید ظن باشد و خبری که احیانا یا دلیل دیگری که احیانا مفید ظن نباشد کنار بگذاریم. در نتیجه انسداد باب علم نسبت به حجیت خبر به شکل اختصاصی به این نتیجه منتهی می شود که خبر مفید ظن هرچند خبر واحد باشد هرچند خبر صحیح اعلائی نباشد اعتبار دارد براساس مقدمات انسداد مربوط به حجیت خبر. (۱) ادله بعدی را همان ادله را می فرماید که همان وجود اخبار و وافیه هم فاضل تونی فرمود اخباری که کتب معتبره است کافی است و صاحب حاشیه فرمود که ما مکلفین به استفاده از کتاب و سنت و ادله عقلی را همین ادله عقلی که شیخ انصاری فرموده اند مطرح می کنند منتها با شرح و بسط مفصلی که مطلب ذکر شده است و بیان ایشان با عبارت دیگر تکرار مطلب است.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۱۹ تا ۱۶۰.

رأی سیدنا الاستاد در مورد استدلال به حکم عقل

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه استدلال را درست همان شکلی که محقق خراسانی و شیخ انصاری فرمودند نحوه اول دلیل عقلی برای اثبات حجیت خبر دارای سه وجه و نحوه دوم استدلال به حکم عقل دارای چهار وجه ذکر می کنند و عمدتا به نقد و اشکال اشارتهایی فرمودند که در نهایت امر اشکالات را در قالب یک مطلب جامعی و جواب این ادله را و نتیجه ای که از این ادله می گیریم ارائه می کنیم. فقط به عنوان نکته تکمیلی و اختصار رأی و نظر شهید صدر، فرماید: استدلال به حکم عقل در جهت اثبات حجیت خبر به دو شکل است: شکل اول علم اجمالی، علم اجمالی به این معنا که یقین داریم اجمالاـ که اخباری که آمده است قسمت قابل توجه آن درست و مطابق واقع است. یک بخش قابل توجه آن قطعا روایات درستی است که احکام واقعیه را اعلام می کند این علم اجمالی را داریم. پس از اینکه این علم اجمالی را داشتیم براساس قاعده منجزیت علم اجمالی باید به همه اخباری که در دسترس ماست عمل کنیم و قدر متیقن درباره اخباری که در کتب اربعه آمده است عمل کنیم. کل ادله عقلیه ای که گفته شده بود ایشان در یک دلیل خلاصه فرمودند، علم اجمالی به صدور اخبار و مقتضای قاعده منجزیت علم اجمالی یا مقتضای قاعده تنجیز عمل به این اخبار است که قسمت اعظمش می شود اخبار صحیح و قسمتی هم که فرض کنید سندش درست نباشد هم عمل کرده باشیم اشکالی پیش نمی آید مقتضای علم اجمالی است امتثال قطعی به عمل آمد. و این کل این ادله عقلیه ای که گفتیم منهای دلیل انسداد بقیه ادله را آورده است تحت همین یک عنوان جمع کرده است که آن ادله ای که را که شرحش را دادیم در حقیقت بر می گردد به همین یک دلیل که علم اجمالی داریم و قاعده تنجیز علم اجمالی اقتضاء می کند عمل به اخبار و خبر واحد مطلق را. و اما شکل دوم می فرماید: شکل دوم قاعده ای که در باب بحث از انسداد باب علم گفتیم به عبارت کوتاه شکل دوم ادله انسداد باب علم، پس از که باب علم منسد بود به طور طبیعی و لابدیت عقلیه ظن حجیت داشته باشد و خبر واحد باید دارای اعتبار باشد چون باب علم منسد است و تنها راه و طریق از باب لابدیت خبر واحد است. باید از خبر واحد استفاده کنیم. این تا اینجا آنچه گفته شد ادله عقلیه بود نسبت به اثبات حجیت خبر با شرح و توضیح و اضافاتی که وجود داشت.

ص: ۴۵۸

اما نقد و بررسی

این ادله ای که گفته شد به عنوان ادله عقلیه هیچ یکی حجیت خبر واحد را ثابت نمی کند اما براساس مسلک ما در حد یک تایید می تواند باشد که شرح مسئله ان شاء الله فردا.

تحقیق تکمیلی درباره استدلال به حکم عقل برای اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی درباره استدلال به حکم عقل برای اثبات حجیت خبر

ادله بیان شد که به دو صورت بود استدلال به حکم عقل برای اثبات حجیت خبر بالخصوص سه وجه و استدلال به ادله عقلیه برای اثبات حجیت مطلق ظن ضمن چهار وجه.

وجه چهارم انسداد

وجه چهارم عبارت بود از دلیل انسداد. دلیل انسداد هم با پنج مقدمه به این نتیجه منتهی شد که مطلق ظن اعتبار دارد که از جمله مطلق ظن خبر واحد است. و در بحث انسداد گفته اند که این نتیجه یا این حجیت ظنون پس از تمامیت مقدمات انسداد از باب کشف است یا از باب حکومت است. منظور از کشف این است که مقدمات اگر کامل شد عقل کشف می کند که ظن حجیت دارد به جعل شارع، کشف از جعل شارع می کند. و اما اگر قائل به حکومت شدیم گفتیم که نتیجه مقدمات انسداد حکومت است یعنی خود عقل حکم صادر می کند مکلف را ملزم می کند که به مطلق ظن باید عمل کرد از باب لابدیت عقلیه. بعد از آنکه مقدمات کامل شد مطلق ظن یا از باب حکومت یا از باب کشف اعتبار پیدا کرد خبر واحد هم که از مصادیق ظن است اعتبارش را به دست می آورد. تا اینجا ادله عقلیه به طور کامل با توضیحات بیان شد. گفته می شود که بعد از اتمام مقدمات انسداد حجیت ظن مطلق از باب حکومت است. یعنی حکومت عقل، یعنی عقل حکم می کند که الان جایی قرار گرفتیم که باید مطلق ظن را معتبر بدانیم. عقل ملزم می کند مکلف را به اعتماد و استفاده از مطلق ظن.

ص: ۴۵۹

سوال:

پاسخ: عقل ملزم می کند که با آن مقدمات ملزم هستید که به مطلق ظن اعتماد کنید. اینجا حکم شرعی ثابت نمی کند اینجا طریق را تعیین می کند. عقل می گوید حکم می کند که با آن مقدمات پنج گانه الان تنهاترین طریق همین است. شما ملزمید که این کار را انجام بدهید.

نقد و بررسی این ادله

درباره نقد و بررسی ادله اشارتهایی به شکل جزئی به عمل می آید آنگاه با یک جواب جامعی عدم صحت استدلال به حکم

عقـل بیان می شود. اما اشارتها به طور خلاصه و ساده از این قرار است که در صورت اول که اسـتدلال به حکم عقل در جهت اثبـات حجیت خبر به نحو خـاص بود، سه وجه اسـتدلال شـده بود وجه اول علم اجمالی به صـدور روایات از ائمه اطهار علیهم السـلام. این وجه ابتداءً می شود گفت وجهی است بلا اشـکال. اگر اشکال شود که اگر به مقتضای علم اجمالی در اینجا عمل کنیم علم اجمـالی در فراتر از خبر واحـد هم داریم، علم اجمـالی داریم که از جمع اجماعـات منقول بعضـی از آنها مطابق واقع است. شـهرت ها و تنقیح مناط ها این علم اجمالی داریم که بعضی از آنها قطعا مطابق واقع است قاعده تنجیز این است که علم اجمالی منجز است باید همه اطراف انجام شود اگر به عسر و حرجی برنخوریم و اگر اصلی در اطراف جاری نشود.

جواب از اشکال

این اشـکال وارد نیست برای اینکه همـان طور که محقق خراسـانی می فرمایـد: علم اجمالی دوم منحل می شود به علم اجمالی صغیر که عبارت است از محدوده روایات. اما اشـکال این است که شـیخ انصاری می فرماید: این علم اجمالی به صدور از باب احتیـاط اعلاـم می کنـد به خبر واحـد اعتمـاد کنیـد. حجیت برای خبر واحـد ثـابت نمی شود. فرق است از باب علم اجمالی به صدور بعضی از این اخبار احتیاط می کنیم همه اخبار را مورد عمل قرار می دهیم که عمل به احتیاط است یا اینکه دلیل داریم حجیت اخبار آحاد ثابت شـده به عنوان حجیت عمل می کنیم. مدعای ما حجیت است و دلیل ما عمل احتیاطی به مقتضای علم اجمالی نسبت به صدور اخبار.

اشکال به وجه دوم

وجه دوم صورت اول که فاضل تونی قدس الله نفسه الزکیه فرموده بودند که علم داریم به صدور و صحت اخبار در کتب معتبره، جوامع اربعه و تکالیف، بدنه تکالیف که از ضرورات باشد شرائط و اجزائش معمولاً از طریق اخبار آحاد به دست می آید. و اگر به این اخبار آحاد عمل نشود ممکن است تکلیف ما بر خلاف واقع دربیاید. این کلام صاحب وافیه بود، در مورد این استدلال شیخ و محقق خراسانی و محقق نائینی فرموده اند که اگر ما به این روایات تدوین یافته در کتب اربعه اکتفاء کنیم باز هم از باب علم اجمالی است و حجیت برای خبر واحد درست نمی شود. ما می خواهیم حجیت برای خبر واحد درست کنیم. اینجا هم که می گویید علم اجمالی به صحت این دسته از روایات است قطعا مقتضای علم اجمالی این است که به اخباری که در کتب اربعه هست عمل شود چون علم اجمالی منجز است براساس قاعده منجزیت علم اجمالی و این هم مثل وجه اول حجیت برای خبر درست نمی کند.

اشکال بر وجه سوم

وجه سوم از صاحب حاشیه یا مولف کتاب هدایه المسترشدین گفتند ما مکلفیم که در جهت استنباط احکام از ادله اربعه استفاده کنیم اگر ادله اربعه در دسترس نبود به طور قطعی باید از سنت در حد ظنی که شده است هم استفاده کنیم. پس خبر واحد که یک خبر مفید ظن است در نهایت امر مورد استفاده قرار می گیرد الزاما براساس آن مقدمه ای که داریم. شیخ انصاری می فرماید که این وجه قابل تاثیر مستقلی ندارد بلکه یا برمی گردد به وجه اول که گفتیم یا برمی گردد به ادله انسداد که ما باب علم و علمی منسد است باید مطلق ظن اعتبار داشته باشد که خبر واحد هم مفید ظن است و استفاده شود. (۱)

۱- هدایه المسترشدین، شیخ محمد تقی، صفحه ۳۹۷.

یک جواب جامع

بعـد از که نقـدها گفته شد گفتیم اشارتهایی جزئی می کنیم و یک جواب جامع اعلام می شود جواب جامع این است که همه این وجوه حجیت خبر واحـد را ثـابت نمی کنـد به عبـارت دیگر این وجوه سه گانه بر حجیت خبر دلالت نـدارد بلکه در عمل التزام به مقتضای خبر واحد را اعلام می کند بر اثر قاعده منجزیت علم اجمالی. هدف و غرض ثابت نمی شود. اما صورت دوم از اسـتدلال به حکم عقل که به چهار وجه اسـتدلال شـده بود وجه اول قاعـده دفع ضـرر مظنون. اصل قاعده وجوب دفع ضـرر محتمـل است اینجـا می گوینـد وجوب دفع ضـرر مظنون با یک اولویت. خلاصه اسـتدلال این بود که مجتهـد که به خبر واحد عمل می کند و اعتماد می کند اجتناب کرده است از یک ضـرر مظنون که اگر به مقتضای خبر واحد عمل نکند ضـرر است و عمـل کردن به مقتضـای خـبر واحـد دفع ضـرر مظنون است. دربـاره نقـد به این وجه گفته می شود که تحقیق این است که در اینجـا اولاً ـ دفع ضـرر مظنون اختصـاص به اعتمـاد به اخبـار آحـاد نـدارد بلکه از طریق احتیاط هم می شود به مواردی که دلیل قطعی نـدارد ملتزم شـد تا حدی که عسـر و حرج پیش نیاید و ثانیا در بحث اخبار یا دأب اجتهادی این عملیات یعنی اجتناب از ضرر مظنون به عمـل می آیـد چنانکه علامه حلی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: خبر واحـد حجیت و اعتبار دارد برای دفع ضرر مظنون و بعـد اضافه می کنـد که اگر کسـی مجتهدی به مقتضای خبر عدل عمل کند از ضـرر مظنون اجتناب کرده است. پس در عملیات اجتهاد دفع ضـرر مظنون رعایت می شود و گفته شد که منظور از ضـرری که آن ضـرر ضرر مظنون باشد خبر عـدل است که علامـه حلی به آن نقطه تصـریح دارد که اگر مجتهـدی به خبر مظنون یعنی خبر عـدل عمل کنـد در حقیقت به قاعـده دفع ضـرر مظنون ملتزم شـده است. در نهایت امر این وجه از وجوه چهارگانه اثری در باب اسـتدلال برای اثبات حجیت خبر نـدارد. وجه دوم از وجوه چهارگانه صورت دوم که ترجیـح راجـح بر مرجوح یا منع مرجوح بر راجح که گفته شد اگر به اخبار آحاد عمل بشود و اعتماد و اعتناء بشود ترجیح راجح بر مرجوح است و بقیه طرق غیر معتبر از سـطح اخبار آحاد پایین تر است و در حـد وهمیـات و محتملاـت است. اگر به اخبـار آحاد التزام و اعتماد به عمل بیایـد مطابق با قاعـده ترجیـح راجـح بر مرجوح می شود و اگر این عملیات انجام نشود کار منتهی می شود به ترجیح مرجوح بر راجح که جایز نیست شرعاً و عقلاً.

نقد بر دلیل دوم

این دلیـل دوم، در نقـد به این دلیـل گفته می شود که این دلیـل به نتیجه نمی رسـد و حجیت خبر واحـد را به طور مطلق اثبات نمی کنـد. اولاً ـ راه احتیـاط بـاز است ما نمی توانیم بگوییم که عمل به مقتضای خبر واحـد مطلقا ترجیـح دارد بر احتیاط. گفته بودیم و گفته انـد حسن احتیـاط قابل انکار نیست بنابراین ترجیح ابتـدائی با احتیاط است رمز حسن آن این است که در نتیجه احتیـاط برائت ذمه یقینیه حاصـل می شود، این اولا و ثانیا ترجیـح راجـح بر مرجوح در عملیات اسـتنباط رعایت می شود همان طبقـاتی که گفتیم علم اجمـالی کبیر منحل می شود به علم اجمالی متوسط یا ثانی، علم اجمالی ثانی هم منحل می شود به علم اجمالی ثالث که اخبار آحاد مـدونه در جوامع معتبره روایی است مضافا بر اعمال قواعد توثیق و تضـعیف که شـیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه فرمودنـد که اصـحاب مـا از قـدیم زمـان اعتمـاد می کردنـد بر اخبـار و مبادرت می کردنـد به عملیات توثیق و تضعیف. (۱) این شیوه قدمای اصحاب بوده است که به عملیات توثیق و تضعیف مبادرت می کنند و حتی تا بدانجایی که یک راوی را می رونـد مسـلک و مـذهبش را فطحی و واقفی و زیـدی و امثال بررسـی می کننـد. بنابراین عملیات ترجیـح راجح بر مرجوح امر مسـلمی است و مضـبوط و ثبت شده. وجه سوم استاد استاد شیخ انصاری که صاحب جواهر بود که آمده بود جمع بین قاعده عسـر و حرج و قاعده احتیاط این می شود که فقط ما باشیم و اخبار آحاد. از طرفی احتیاط می گوید بروید احکام را اسـتخراج کنید از طرفی همان احتیاط دینی یا علم قطعی می گوید بروید احکام را اسـتنباط کنید و قاعده احتیاط هم می گوید که هر کجا علم نداشتید احتیاط کنید عسـر و حرج می گوید هر کجا به عسـر و حرج رسـیدید تکلیف ندارید جمع بین این دو تا مجموعه اخباری که از اهل بیت آمده اینها را می گیریم. در جواب این اشـکال گفته می شود که اولاً چنانکه سـیدنا الاستاد قـدس الله نفسه الزکیه مفصـل بحث کرده است می فرمایـد: عمل احتیاطی اگر در محـدوده اخبار باشـد عسـر و حرجی در کار نیست چنانکه اصـحابنا الاخباریون به مقتضای روایاتی که در جوامع معتبر روایی آمـده است ملتزمنـد، در اصل بگوییم که خبر عسـر و حرج در کار نیست و ثانیاً این استدلال اگر فقط درباره احتیاط اشکال را متمرکز بکنند که بگویند احتیاط موجب عسر و حرج می شـود تنزل کنیم بگـوییم موجب عسـر و حرج، در این صورت این دلیـل از ادله انسـداد می شود که در ادله انسـداد یکی از مقـدماتش این بود که احتیاط موجب عسـر و حرج است. و اما ادله انسـداد از اساس فرو ریخته است. در تاریـخ اصول قبـل از تطور مطـالبی بود بنیه هـایی بود و بنیادها، بعـد از تطور اصول آن بنیادها و بناها بهم ریخت، ۱. اعتبار اجماع منقول، ۲. اعتبار شهرت قطعا در جهت جبران ضعف، ۳. بحث از حجیت ظن و ظن خاص و مطلق، ۴. بحث انسداد اما بعد از تطور اصول این امور از اساس منتفی است، بحث انسـداد پس از تحول اصول مثل بحث از خرید و فروش عبید و اماء است شـرح مسـئله ان شاء الله فردا.

۱- العده، شیخ طوسی، ص۱۱۹.

بررسی تکمیلی ادله عقلیه و بیان تحقیق ۹۵/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی تکمیلی ادله عقلیه و بیان تحقیق

آنچه در استدلال به حکم عقل تا به حال گفته شد به تعبیر سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه در یک عنوان مندرج است و آن تنجیز علم اجمالی براساس قاعده منجزیت علم اجمالی باید اخباری که در دست ما هست اعتبار داشته باشد. و گفته شد که این اقتضاء و این تنجیز درست است و در سه مرحله دو انحلال صورت می گیرد و به اضافه عملیات توثیق و تعدیل کار استدلال و اجتهاد در واقع همین است. و اما شهید صدر می فرماید که شکل دوم که دلیل انسداد باشد شرح همان بود که گفته شد این دلیل انسداد در شرائط موجود یعنی زمان پس از تطور بدیهی البطلان تلقی می شود. برای اینکه درباره مقدمات انسداد آن مقدمه اصلی که در حقیقت جانمایه انسداد است صریحا و جزماً رد شده و قابل التزام نیست. آن مقدمه اصلی که دومین مقدمه می شد به تعبیر شیخ انصاری انسداد باب علم و علمی بود، مقدمه دوم شیخ قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که بعد از علم اجمالی کبیر و مقدمه دوم منسد بودن باب به احکام که علم به احکام که علم به احکام نداریم، فاصله طولانی است دست ما کوتاه است در زمانی آمده ایم که از شرف حضور محرومیم. در وضعیت انتظار هستیم و خبر از نزدیک در اختیار ما نیست و راه علمی هم که تعبیر قبل از تطور با بعد از تطور می شود علمی یعنی اطمینان، اطمینان هم در اختیار ما نیست پس راه علم و علمی که منسد بود به ضمیمه مقدمات دیگر عسر و حرج احتیاط و ترجیح مرجوح علی الراجح باید به مطلق اخبار که صدق خبر بکند و سند اقلی داشته باشد باید عمل کنیم.

ص: ۴۶۴

نظر سید الخوئی در اثبات حجیت خبر ثقه

در این رابطه سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فتحصل که ما ثابت کردیم حجیت خبر ثقه را و برای ما ثابت شد. و این اخباری که ثقاتند عدد کبیری است با داشتن این عدد علم اجمالی منحل می شود و اعتبار این روایات قطعی است و راه علم تعبدی یا راه اطمینان به کشف احکام وجود دارد و راه بسته نیست تا به سمت انسداد حرکت کنیم. پس از که این مقدار روایات را داشتیم اگر در مواردی شک بکنیم شکوک ما می شود از موارد جریان اصول، اصل برائت به طور عمده یا در بعض موارد خاصی اگر شبهه حساس بود احتیاط که آن مقدار احتیاط هم به شکل جزئی اشکالی ندارد. در نتیجه با اثبات حجیت خبر ثقه علم اجمالی منحل از یک سو و باب علمی از سوی دیگر و قول به انسداد که می گوییم از اساس متلاشی می شود رمز این بیان که از اساس بی اساس است این مقدمه اساسی که گفته می شد خلاف واقع است که می گفت باب علم و علمی منسد است، مضافا بر اینکه قسمتی از احکام ضروری است و قسمتی مورد اجماع است و قسمتی مورد روایات متواتره یا مستفیضه یا مشهوره است. بنابراین می توانیم بگوییم که باب علم و علمی باز است، آن ضرورات و آن قطعیات مورد علم است باب علم هم باز است. کسی که می تواند به رجال خوب کار کند از همین راه دور هم روایات درست قطعی را پیدا می کند انگار در زمان حضور است و قطعیات و ضروریات که واضح است. مضافا بر این که این طریقه استنباط طریقت و شریعت

با هم در فقه ترکیب شده است، به این صورت که آن شریعت مقدس با طریقت استنباط و استفاده فقهاء کبار گروهی پس از گروهی اتصال دارد، این یک خط ممتد و متصلی است از زمان صادقین علیهما السلام تا زمان ما که اصلا قطع نشده، یک تصور و تحقیق تاریخی بسیار گذارا هم کافی است و این امتداد نور که مفاد روایات اصول کافی است که «رحم الله وکلائی» گفته اند وکلائتان کدام اند، گفته اند که سنت ما را احیاء می کنند که به فقهاء وکلاء هم گفته شده باشد این خط برجسته بسیار نورانی یا متنور از نورانیت اهل بیت تا الان بوده که حتی محققین گفته می شود که اگر فقهاء اهل بیت نبود اسلام از بین می رفت در مقاطعی از تاریخ، اینها در انزوا که بود آن فقه را حفظ کرده بودند. در مقاطعی خلفاء بود و مثلاً مخصوصا بنی امیه و بنی عباس، علمای سنی قضات جیره خواری بودند که از خود کاری نداشتند آنچه خلفاء می گفت و این علماء بودند از زمان شیخ مفید و شیخ طوسی و امثال که احکام فقه و خط فقه را متصل به معدن الوحی و اهل بیت نبوت حفظ کردند و ادامه دادند. اگر این خط نبود خط سلطنت و خلافت دین و اسلام را از بین می بردند که این یک واقعیت تاریخی است. با وجود این باب مفتوح و این خط نورانی بدانیم که بحث انسداد باب علم کاملا از دائره بیرون رفته. این اخباری که اعتبار دارد تحت عنوان ظن مورد توجه نیست، اخبار اعتبارش قطعی است، یک سیره بوده و تایید شده از سوی معصوم (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ص ۲۷۱.

دلیل اعتبار حجیت خبر سیره عقلائی و متشرعه

و در آخر هم سیدنا الشهید صدر می فرماید به این نتیجه می رسیم که دلیل اعتبار حجیت خبر سیره عقلائی و متشرعه است و دلالت آیه نبأ. پس از آنکه دلالت آیه نبأ هم کامل بود و سیره متشرعه هم با آن قدرت و قوت بود می گویید دلیل معتبر قطعی داریم که اعتبارش قطعی است، دیگر بحث از حجیت ظن و ظن خاص پس از تطور به میان نمی آید بلکه حجت معتبر قطعی مفید ظن باشد یا نباشد موجب حصول ظن بشود یا نشود، ظن هیچ گونه ملاک بودن را در این باره نخواهد داشت. این بحث عقلی و بررسی و نقد آن تا اینجا.

اما تحقیق

اما تحقیق این است که ادله عقلیه یا وجوهی که برای استدلال عقلی گفته شد صورت اول سه وجه و صورت دوم چهار وجه و وجه چهارم هم انسداد دارای چهار یا پنج مقدمه، نقدهایی که ارائه شد با الهام از نظر صاحبنظران و با اضافاتی دیدیم این نتیجه به دست آمد که انسداد از اساس ویران است اما ادله دیگر آنچه که گفته شد در نهایت امر این بود که حجیت خبر را ثابت نمی کند بلکه عمل به خبر واحد را از طریق احتیاط اعلام می کند. مدعای ما چیزی است و مطلوب و مدلول دلیل چیز دیگر. اما تحقیق این است که این وجوه عقلیه در مجموع می توانند در حد موید قابل استفاده باشد. درست است مستقیماً حجیت خبر را ثابت نمی کند اما در عمل نتیجه احتیاط همان نتیجه ای می شود که حجیت برای خبر قائل باشیم. چون اشتراک در نتیجه وجود دارد می توانیم بگوییم که جزء مویدات است و از یک واقعیتی هم نمی توانیم رفع ید کنیم و آن علم اجمالی به صدور اخبار از ائمه اطهار علیهم السلام است، این یک مطلب قابل توجهی است و این جزء مقدماتی بود که نقد اساسی نداشت. بنابراین این علم اجمالی ما به قوت خود باقی است هر چند منحل هم بشود که جوابش دو چیز بود: انحلال بود و عدم اثبات حجیت خبر به نحو خاص، می گوییم اشکالی ندارد انحلال هم صورت بگیرد در نهایت امر برای اعتماد به خبر واحد کمک می کند. و این کمک همان تایید است بنابراین در موید بودن شبهه ای نیست لذا این وجوه عقلیه مویداتی است در جهت اثبات حجیت خبر.

دلیل اصلی برای حجیت خبر

اما دلیل اصلی ما برای حجیت خبر به عنوان یک دلیل عقلی و کامل، این ادله ای که تا حالا گفتیم از باب حکم عقل بود دلیل عقلی به معنای یک دلیل عقلی درست برجسته از سنخ عقل عملی یا عقل نظری نبود اما دلیل عقلی ما که از سنخ دلیل عقلی کلامی است عبارت است از قاعده اختلال نظام اجتماعی. قاعده اختلال نظام اجتماعی در اصول جایگاه بلندی دارد در آخرین مراحل صعودی علم اصول که مکتب اصولی سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه است روی قاعده اختلال نظام با قاطعیت تمام ایشان اعتماد می کنند. این اختلال نظام به طور خلاصه به این معناست که اگر یک عملی یک تعاملی موجب بشود که نظام زندگی عادی انسان از هم بپاشد وضع بهم بخورد هرج و مرجی به وجود بیاید و نابسامانی حاکم بشود، این گونه معامله براساس دلیل عقل مستقل از باب تحسین و تقبیح عقلی قطعا جایز نیست. بنابراین امری که اختلال به وجود بیاورد ممنوع است و منعش یک منع عقلی قطعی است. اما این قاعده را هم شیخ انصاری در همین بحث و هم سیدنا الاستاد در مقدمات انسداد یا در باره عمل به احتیاط ذکر می کنند. در عجبم که در اینجا ذکر شده است از کنار این قضیه برای اثبات حجیت خبر ذکر نشده است، در بحث احتیاط آورده اند که موجب اختلال نظام می شود که به استقلال عقل جایز نیست پس باید از احتیاط دست برداشت. اما درباره حجیت خبر تعرض نفرموده اند دلیلش چه بوده ما نمی دانیم شاید به این دلیل نیاز نداشتند دلیل شرعی داشتند و دیگر به این توجه نکردند نیازی ندیدند. در صورتی که از سوی کتاب و سنت حجیت خبر ثابت بشود نیازی به دلیل عقل نیست. و اما در مرحله تطبیق باید توجه کرد که اعتماد به خبر واحد ثقه معتمد در طول تاریخ بین بشر جامعه مردم انسان یک خط ارتباطی بوده است، بشری که در بدیع و بیان خواندید که مدنی الطبع است، مدنی الطبع یعنی به طور طبیعی با همدیگر باید مرتبط باشد، ارتباط داشته باشند. خط ارتباطی اصلی و عمده بین بشر در تاریخ تا به حال به اشکال مختلف از فرستادن قاصد و پیک تا اعلام تلویزیون و رادیو و پیامک و امثال این خط ارتباطی به توسط خبر واحد ثقه انجام می شود. روابط جامعه انسانی متقوم به ارتباطات است و ارتباطات به طور عمده توسط اخبار ثقات انجام می گیرد. اگر اخبار ثقات از اعتبار بیافتد خللی ایجاد می شود که به هیچ وجه قابل تحمل نیست، خلل از این قبیل است: ۱. مردم برای کسب اطلاعات به زحمت می افتند، خبر ثقه را اعتماد نکنند بروند تا تواتر حاصل بشود و بروند تا خبر مقطوع پیدا بشود. و از جهت دیگر تاثیر و تاثر استفاده و کمک کردن در بین جامعه از اساس به مشکل بر می خورد. آدم اطلاع پیدا بکند از اوضاع با خبر باشد تا تعاون و کمک کردن و همیاری صورت بگیرد. از اوضاع بی خبریم زمینه برای کمک نیست. و نکته سوم هم ربّما خطراتی در حالت تکوین باشد خبر ثقه بیاید خبر بدهد و اعتناء نشود و مردم به دام خطر بیافتند. این سه تا نکته را به عنوان نمونه های بارز گفتم، مطلب آنقدر واضح است که تصورش برای تصدیقش کافی است یعنی آدم یک تصور ابتدائی هم که داشته باشد در بین جامعه بلکه یک مجموعه بیت یک عشیره، یک خانواده اگر به خبر ثقه اعتناء نکند باید هر خانواده به خانواده دیگر پنج شش نفر ثقه معتمد را بفرستد تا خبر را قبول کند که مضحک است، یک خبر از خانه پسرعمویتان توسط پسرش که بیاید نباید قبول کنید. مثلا خبر بدهد برایتان که مرجع دینی امروز منزل شما می آید خبر واحد است، بیایید و بعد چقدر اذیت بشوید. یا خبری بدهد که یک نوعن بیماری آمد اعتناء نکنید تا وقتی که بیاید عارض بشود. با یک تصور کوتاه عدم اعتماد و اعتبار به خبر ثقه موجب اختلال نظام اجتماعی می شود. بنابراین حکم عقل مستقل اعلام می کند که باید به خبر ثقه واحد اعتماد کرد حفظاً لنظام الاجتماعی. این مطلب تا اینجا تمام شد، ادله اربعه هم کامل شد. یک فرع یا یک تتمه ای باقی ماند و آن این است که خبر واحد ثقه که حجیت پیدا کرد که این مسئله کمتر بحث شده تعارض اش با ظهورات دیگر چه می شود.

ما یک عده ظهوراتی دیگری داریم اصاله العموم، اصاله الاطلاق وهمین طور اصول عملیه مثل استصحاب و برائت با این اصول و با این ظواهر حجیت خبر وضعیت و نقش آن چه می شود جلسه آینده ان شاء الله.

ص: ۴۶۷

تکمله ای درباره استدلال به حکم عقل در جهت اثبات حجیت خبر ۹۵/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تکمله ای درباره استدلال به حکم عقل در جهت اثبات حجیت خبر

استدلال کامل شد و نتیجه این شد که بر مبنای شیخ انصاری و محقق خراسانی دلیل اعتبار حجیت خبر فقط سیره عقلاء است البته محقق خراسانی با یک تبصره ای اشاره ای دارد به اینکه آیه نبأ هم دلالت داشته باشد. محقق نائینی فرمودند سیره عقلاء و آیه نبأ به تمام قاطعیت و سیدنا الاستاد هم فرمودند سیره عقلاء و آیه نفر دلالتش اظهر است. شهید صدر هم فرمودند که دلالت سیره عقلائیه و سیره متشرعه با آیه نبأ بر حجیت خبر است. اما درباره ادله عقلیه که رسیدیم صاحب نظران از دلیل عقل تلقی مثبت در مسئله نداشتند، در نهایت امر کار به آنجا رسید که گفته شد اگر بگوییم علم اجمالی داشته باشیم به ورود اخبار معتبره مخصوصا تدوین یافته در جوامع معتبر روایی به این نتیجه می رسیم که مقتضای قاعده منجزیت این است که به این دسته از اخبار عمل کنیم که نظر شیخ گویا این بود که مقتضای قاعده منجزیت می شود عمل به خبر واحد ثقه و نه حجیت خبر. همین مطلب که گفته شد یک فرعی را می طلبد که براساس همین نتیجه از آن فرع بحث بکنیم.

تعارض خبر با اصول عملیه و لفظیه

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را مبسوط بیان می کند که در مورد تعارض باید گفت که اولاً حجیت خبر با وجوب عمل به خبر واحد سه تا فرق دارد: ۱. در صورتی که حجیت خبر ثابت باشد اسناد الحکم الی المولی صحیح است، به اصطلاح باب قضاء صحت استناد دارد و اما بر مبنای وجوب عمل به مدلول خبر واحد صحت استناد ندارد چون حجیت ثابت نیست تا ما براساس حجیت حکم را مستند به مولی بکنیم. ۲. در صورت اثبات حجیت لوازم خبر اعتبار دارد از باب حجیت مثبتات اماره. و اما در صورت وجوب عمل به خبر به طور طبیعی اماره ثابت نشده است و لوازم آن هم اعتبار ندارد. ۳. در صورت اثبات حجیت خبر اصل معارض جاری نمی شود. برای اینکه تقدم اماره بر اصل از باب ورود یا حکومت است علی الاقل تقدمش صحیح و درست است. و بنابر وجوب عمل به خبر واحد اصل مورد بحث است که جاری می شود یا جاری نمی شود که در همین مسئله ان شاء الله بحث می کنیم. (۱) این توضیحی بود درباره وضعیت خبر.

ص: ۴۶۸

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۴۰.

اصولی که با خبر واحد تعارض می کنند

و اما توضیحی درباره اصول، اصولی که تعارض می کنند با خبر واحد به دو قسم است: ۱. اصول محرزه، اصول محرزه به طور دقیق بر مبنای سیدنا الاستاد عبارت است از بنای عملی به اینکه مودای اصل واقع است منتها با تعبد شرعی مثل استصحاب بنابر اینکه اصل باشد و مثل قاعده فراغ و تجاوز بنا بر اینکه اماره نباشد و اصل باشد. قسم دوم اصل غیر محرز که به مودا کار ندارد

و به مودا تصرفی نمی کند فقط می خواهد که یک برائت ذمه حاصل بکند این اصل غیر محرز مصداق بارزش اشتغال است که به عبارت دیگر وجوبش وجوب طریقی است. و در مجموع این اصول یا مطلقاً نافی است مثل اصل برائت و یا مطلقاً مثبت است مثل اشتغال یا گاهی مثبت و گاهی منفی است مثل استصحاب. پس از این توضیحی که داده شد که مقدمه بحث بود در حقیقت برای تعارضی که مطرح است، در مقام تعارض خبر با اصول خبر به دو صورت است از لحاظ مودا: صورت اول مودای خبر اثبات تکلیف است، خبری است که می خواهد یک تکلیف را ثابت کند، در این صورت اگر اصلی معارض باشد اعم از اینکه محرز باشد یا غیر محرز و اصل معارض هم نافی باشد زمینه برای جریان ندارد. خبر مثبت است و اصل نافی است بی هیچ وجه محرز و غیر محرزش جاری نمی شود. اما محرز جاری نمی شود برای اینکه علم اجمالی که بر خلاف اصل باشد اصل در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود در بعض ترجیح بلا مرجح است و در کل مخالفت عملیه قطعیه است. اصل محرز که در برابر علم اجمالی جاری نمی شود. اما اصل غیر محرز که احتیاط باشد اشتغال باشد نافی است در برابر خبری که مفید تکلیف است و مثبت تکلیف است باز هم جاری نمی شود چون علم اجمالی وقتی منجز است که مومّنی نداشته باشد. خبری که آمده است در سطح شبهات می تواند مومّن باشد و جایی برای اجراء اصل اشتغال وجود ندارد. اما اگر اصل مثبت بود جاری می شود یا نمی شود، معلوم است که در ابتدای رأی می بینیم باید جاری بشود. برای اینکه گفتیم مودای خبر هم اثبات است اصل هم اصل اثباتی است، قاعده این بود که «لا تعارض بین المثبتین» مثبتین است و هیچ اشکالی ندارد منتها جریان این اصل ثمر ندارد، شرائط جریان اصل وجود اثر شرعی است. وجود اثر شرعی که نداشته باشد شرعاً زمینه برای اجراء ندارد. اما صورت دوم که خبر تکلیف را نفی کند یا ترخیص اعلام بکند مفاد خبر ترخیص و نفی تکلیف باشد، در این صورت اگر اصل از حیث مدلول مسانخ و مساوی باشد مثل اصاله البرائه اصل مانع ندارد یعنی از طرف خبر مانعی ندارد اما ثمره عملی ندارد به توسط نداشتن ثمره عملی جاری نمی شود.

اما اصل غیر محرز اشتغال

اما اصل غیر محرز اشتغال اینجا یک نکته ای است که قاعده اشتغال در این صورت جاری می شود و تاثیرگذار هم است، مثلاً اگر خبری آمده باشد که از دو تا نماز که علم داشته باشیم یکی قصر و یکی تمام است خبری آمده باشد که قصر نیست منتها خبر به این صورت که نه از باب حجیت بلکه از باب اینکه به مقتضای آن خبر براساس قاعده منجزیت عمل کنیم. اگر صورت مسئله این گونه بود جا برای قاعده اشتغال وجود ندارد. قاعده اشتغال که جاری می کنیم که مفادش اثبات است جا دارد و آن خبری که آمده است که قصر نیست حجت که نیامده یک وجوب عمل است اما علم اجمالی نیاز به حصول برائت قطعیه دارد در اشتغال باید تمام محتملات انجام بشود تا برائت قطعیه حاصل بشود. سوال این است که گفته بودیم دو تا علم تعارض نمی کند نه اجمالاً ـ و نه تفصیلاً، محال است دو تا علم تعارض بکنند. اینجا از یک سو می گوییم عمل به مدلول خبر براساس منجزیت علم اجمالی از سوی دیگر می گوییم قاعده اشتغال براساس اطراف شبهه علم اجمالی، چگونه تعارض کرد؟ دو علم اجمالی تعارض نمی کند، در عرض هم قرار نمی گیرد. اینجا در طول هم اند. علم اجمالی که به مقتضای آن آمده است حکم که یک «یجب العمل علی مدلول الخبر الواحد الموثق» آن علمی است که قبلا بوده. علم اجمالی بعدی بعد از آن است ما در یک موردی علم داریم که اینجا یا صلاه قصر است یا تمام است، این در طول آن علم اجمالی است بنابراین جریانش از باب تعارض دو تا علم نیست. صورت دوم این بود که نافی باشد برائت جاری می شود از لحاظ خبر مانعی ندارد اما مانع ذاتی دارد که اثر ندارد و اشتغال جاری می شود اما اصل محرز که استصحاب باشد مفاد خبر ما نفی حکم است و استصحاب اثبات می کند. در این صورت سیدنا الاستاد می فرماید: این گونه استصحاب از حیث مورد به دو صورت است: صورت اول این است که استصحاب موردش بسیار نادر باشد که علم اجمالی به ورود خبر یا علم اجمالی به شمول خبر واحد در مثل چنین مورد نادری حاصل نشود به جهت ندرت. مثلاـ استمتاع از حلیله بعد از انقطاع دم استصحاب می گوید که جایز نیست استصحاب عدم جواز، و خبری آمده باشد که بعد از انقطاع و غسل موضع جایز است، اینجا ممکن است بگوییم که استصحاب جاری بشود و در صورتی که استصحاب جاری شد حکم به عدم جواز استمتاع صادر می شود و مورد چون نادر است و در حدی است که آن علم اجمالی به ورود اخبار که داریم می گوییم آن علم اجمالی شامل چنین مورد جزئی بعید است که بشود. پس در این صورت اصل مخالف علم اجمالی نیست، چون شمول علم اجمالی ثابت نیست. لذا اصل بدون مخالفت با علم جاری می شود و اشکالی در کار نیست. اما سیدنا می فرماید: اگر مورد استصحاب مثبت حکم برخلاف مفاد خبری که مفید ترخیص بود اگر این استصحاب موارد کثیری داشته باشد در این صورت اختلاف مبانی در اصول بین صاحب نظران وجود دارد.

این اختلاف مبانی مربوط می شود به یک مسئله مهم اصولی که در بحث اصول معرکه الآراء است، عنوان آن مسئله این است که استصحاب در شبهات اگر در نهایت منتهی بشود نه در حین اجراء در نهایت منتهی بشود به مخالفت علمیه قطعیه جاری می شود یا جاری نمی شود؟ استصحاب در اطراف شبهه اگر در نهایت منتهی بشود به مخالفت عملیه قطعیه، صاحب نظران اختلاف دارند شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه و محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: استصحاب جاری نمی شود. (۱) قاعده کلی داریم که مکرر گفته ایم و آن این است که قواعد و اصول کافةً در جایی که مخالفت با علم به وجود بیاید زمینه اجراء ندارد مخالفت با علم است چون اصول موضوع اصل شک و عدم علم بود و اینجا علم می شود. امکان اجراء وجود ندارد. و اگر جاری بشود به تعبیر شیخ انصاری صدر و ذیل «کل شئ لک حلال حتی تعلم أنه حرام» با هم تطبیق نمی کند. و اما بر مبنای محقق خراسانی و مبنای سیدنا الاستاد اصل جاری می شود. (۲) اینجا جاری می شود چون ما در اجرای اصل حین الاجراء باید شرائط را داشته باشیم همان طوری که در مثال ایشان می فرماید قدرت هم حین الامتثال، قبل لازم نیست و بعد هم مفید نیست در حین لازم است. شرائط اجراء اصل حین الاجراء هر یکی از این دو فرد مثلاً علم اجمالی داریم به نجاست احد الانائین و بعد هم علم پیدا کردیم به طهارت یکی از این دو تا، اینجا اگر در هر دو مورد اصل جاری بکنیم مخالفت می شود. بر مبنای شیخ که معلوم است که اصل جاری نمی شود مخالفت با علم است، بر مبنای محقق خراسانی حین الاجراء شرائط کامل است. آن موردی که اجراء می کنیم آن مورد را یقین نداریم که مخالف علم است. و مخالفت پس از اجراء دو تا اصل آن یک مخالفت بعدی است ضرری ایجاد نمی کند. این گونه شرح دیگر دقتی است فوق العاده، درست است ما در اصول می گوییم عقلی تحلیلی است و نه دیگر آن دقت عقلی فلسفی. بنابراین در این صورت آخر بحث شد مبنائی، تا اینجا تحقیق و بررسی اختصاص داشت به مخالفت اصل عملی یا معارض اصل عملی با خبر اما مرحله بعدی مخالفت اصول لفظیه با مفاد خبر چه می شود شرح آن برای جلسه آینده.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۵۰.

۲- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۲۴۰.

تحقیق و بحث تکمیلی تعارض علم اجمالی با اجراء اصل ۹۵/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و بحث تکمیلی تعارض علم اجمالی با اجراء اصل

در ادامه بحث از وجوب عمل به مفاد خبر واحد بر این شدیم که اگر عمل به مفاد خبر واحد براساس قاعده منجزیت علم اجمالی با اجراء اصل معارض شود راه حل و معالجه این تعارض چه می شود؟ شرح داده شد تا رسیدیم به این قسمت از بحث که اگر مفاد خبر حکم ترخیصی با نفی تکلیف باشد و مفاد اصل غیر محرز برائت و اشتغال اگر نافی تکلیف باشد جاری خواهد شد ولیکن ثمره ای در کار نیست اما اگر مثبت باشد گفتیم اشتغال جاری می شود. اما اگر اصلی که جاری می شود اصل مثبت احکام و محرز باشد موردش هم کثیر باشد در این صورت مسئله مربوط می شود به آن بحث اصولی که محل اختلاف نظر است بین صاحب نظران که آیا جریان اصل اگر مانع دیگری نداشته باشد و در نهایت امر با علم اجمالی مخالفت به عمل بیاید در این صورت اصل جاری می شود یا جاری نمی شود؟ مثلا اگر در قلمرو علم اجمالی اجراء اصل مانع دیگری نداشته باشد از قبیل تعارض بین اصول ولی اجراء اصل در نهایت امر به مخالفت عملیه منتهی بشود در این باره مثالی ذکر کرده اند سیدنا الاستاد می فرماید اگر علم داشته باشیم به نجاست دو تا اناء و بعد از آن علم حادث شود به طهارت احدهما من غیر تعیین، اینجا اجراء اصل استصحاب نجاست است به عنوان اصل محرز آیا می توانیم اینجا استصحاب را جاری کنیم در هر دو هر کدام از این دو ظرف شک در طهارتش داریم، استصحاب نجاست یقین به نجاست هر دو داشتیم ارکان استصحاب تمام است، می توانیم استصحاب را در هر دو جاری کنیم و ارکان تمام و مانعی نیست اما در انتهاء منتهی به مخالفت واقع می شود.

ص: ۴۷۲

نظر صاحب نظران

گفتیم که شیخ انصاری و محقق نائینی می فرماید که نمی توان اصل را جاری کرد. محقق نائینی می فرماید: اصل که جاری نمی شود برای اینکه در اصل محرز بنای عملی بر این است که مودای این اصل واقع باشد و این بناء با مخالفت واقع قابل التزام نیست و منتهی به خلف می شود. این اشاره کوتاه به استدلال محقق نائینی. اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صاحب کفایه فرموده اند که اصل جاری می شود و هو الصحیح. برای اینکه اصل محرز اماره نیست اصل است. (۱) اینکه شنیده اید که لوازم را اثبات نمی کند واقعش این نباشد، واقعش این است که اصل محرز به لوازم ارتباط ندارد. فقط نقش آن اثبات خود موداست. به لازم خودش که هر چیزی باشد هیچ مساسی ندارد. لازمه اش مخالفت واقع است، موافقت واقع است به آن چیزها اصلا مساس ندارد. مودای خودش را ثابت می کند. بنابراین در صورتی که علم اجمالی دارای مفاد سلبی باشد و اصل دارای مفاد ایجابی باشد چنانکه مثالش را زدیم استصحاب نجاست در اینجا اصل در همه اطراف جاری می شود و کار اصل اثبات موداست به لازمه ای که پس از اجراء به وجود می آید مخالفت بعضی از اطراف با واقع با آن لازمه این اصل کاری ندارد. اما این نکته را دقت کنید که اجراء اصل را که می گوییم در صورتی است که اصل مفادش ایجاب باشد و علم

اجمالی مفادش سلب و در نهایت امر مخالفت عملیه به وجود نیاید. فقط منتهی بشود مخالفت واقع به مخالفت التزامیه. مخالفت عملیه پیش نمی آید. مثلا یقین داشتیم دو تا ظرف نجس است علم به طهارت یکی از این دو تا استصحاب هر دو را جاری کنیم مخالفت عملیه پیش نمی آید. یک مخالفت التزامیه است که مخالفت التزامیه اشکال ندارد. از این رو اجراء اصل مشکل ندارد اما اگر قضیه برعکس باشد که مفاد علم اجمالی امر سلبی باشد همان مثال را درست عکس کنید، علم داریم به طهارت دو تا اناء بعد از آن علم پیدا کردیم به نجاست احدهما من غیر تعیین، اینجا استصحاب است که اگر جاری بشود استصحاب مثبت تکلیف نیست استصحاب نافی است. یعنی نفی نجاست می کند. هر دو از این دو ظرف را که بگیریم استصحاب طهارت دارد، به هر دو اگر اصل جاری کنیم منتهی می شود به مخالفت عملیه قطعیه. هر دو را می گوییم طاهر و علم داشتیم که یکی نجس است، هر دو را که عملا طاهر بدانیم مخالفت عملیه شده است. یک نجاست واقعی را الان عملا طاهر به حساب آوردیم. تعبیر سیدنا الاستاد این است که در این صورت که اصل جاری بشود در همه اطراف در بعضی از اطراف ترجیح بلا مرجح است و در همه اطراف ترخیص بر معصیت است. بالاخره ارتکاب نجاست معصیت است هر دو را نفی کنیم در نهایت می شود ترخیص بر معصیت. و در مخالفت فرقی بین مخالفت دفعی و تدریجی وجود ندارد، جایش اینجاست. بنابراین با التزام به جریان اصل در این مورد مشکل وجود ندارد و مقتضی هم کامل است و ارکان استصحاب بلا اشکال است. تا به اینجا بحث در این رابطه بود که عمل به مفاد خبر واحد تعارض بکند با اصول عملیه اما تعارض عمل به مفاد خبر با اصول لفظیه.

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۴۰۶.

سوال:

پاسخ: ما عملا مرتکب به خلاف و معصیت نمی شویم، در صورت اول. اینکه می گویید شبهه محصوره است و ما نمی توانیم جاری کنیم در صورتی است که اصل نافی باشد، اما اگر اصل مثبت حکم باشد مخالفت عملیه نیست. یقین داریم دو تا ظرف نجس است این علم اجمالی است الان بعد از آن ما یقین پیدا کردیم یکی از این دو تا پاک شد من غیر معین، اینجا اصل مثبت حکم است، استصحاب نجاست است. ظرف شماره یک و دو، به شماره یک می رسیم ارکان استصحاب تمام است و به شماره دو می رسیم ارکان استصحاب تمام است، استصحاب را جاری می کنیم که نتیجه آن می شود که هر دو ظرف را اجتناب کردیم مخالفت عملیه است.

اما تعارض عمل به مفاد خبر واحد با اصول لفظیه

و اما اگر حال دوم تعارض مفاد خبر با اصول لفظیه که عبارت است از اصاله العموم و اصاله الاطلاق، اولاً مسلم است که عموم و اطلاق قطعی باشد. عموم و اطلاقی که شکی در تحققش داشته باشیم مساوی با عدم تحقق است. یک عموم قطعی داریم یا یک اطلاق قطعی، بر خلاف آن عموم خبری برسد این خبر حجیت ندارد. گفته بودیم که اگر خبر واحد حجت باشد جایی برای معارضه وجود ندارد مطلقاً. اگر خبر واحد حجت بود عمومات کتاب را تخصیص می زند و حجیتش از اول تا به آخر در برابر اصول لفظیه و عملیه خبر واحد معتبر مقدم است. این از محل بحث بیرون برود، عمل به مفاد خبر واحد براساس قاعده منجزیت علم اجمالی. در این صورت اگر مفاد خبری که حجت نیست، خبری که عمل به مفاد آن براساس علم اجمالی لازم است اگر مفاد خبر معارض بشود با اصاله العموم یا اصاله الاطلاق این تعارض آیا تساقط است یا تقدیم احد الجانبین؟

ظاهر این است که آنچه که محقق خراسانی می فرماید علی الظاهر یعنی آنچه از ظاهر کلامش استفاده می شود و تصریح ندارد بر این است که عام مقدم می شود بر مفاد علم اجمالی مقابل. برای اینکه عام حجیتش مسلم است در مقام معارضه باید یک حجت اقوایی وجود داشته باشد تا این حجیت عام را محکوم کند و از دائره بیرون سازد. در این مورد که عمل به مفاد خبر از ناحیه علم اجمالی است حجیت این قاعده در برابر حجیت ثابت عموم نمی تواند مقاومت کند و یا آسیبی بر حجیت عموم وارد سازد. محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه تصریح دارد که حجیت عموم عام به قوت خودش باقی است. یک مانعی از طریق علم اجمالی نمی تواند به یک حجت ثابت قطعی صدمه وارد کند. نتیجتاً اگر مفاد عمل به خبر واحد معارض شد با اصاله العموم یا اصاله الاطلاق به هیچ شبهه و اشکالی اصاله العموم و اصاله الاطلاق مقدم اند. (۱) اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حق این است که در مسئله تفصیل قائل بشویم، تفصیل این است که این تعارض به سه صورت واقع می شود: صورت اول این است که بیان عام متضمن حکم الزامی باشد و بیان خبر متضمن حکم غیر الزامی، مثالش را زده اند عام مثل «حرم الربا»، که یک عام است یا مطلق بر اختلافی که در بحث عام و مطلق است. این را می گوییم عام است دلالت دارد بر حرمت همه انواع و اقسام معاملات ربوی. حدیثی آمده است به این مضمون «لا ربا بین الوالد و الولد»، در این مثال عام متضمن حکم الزامی است. و مفاد خبر حکم غیر الزامی است. یعنی واجب نیست که معامله ربوی انجام بدهد، اگر انجام داد اشکال ندارد حکم غیر الزامی است. بنابراین می فرماید در صورتی که عام با حکم غیر الزامی تعارض بکند به طور طبیعی عام مقدم است از دو جهت: الزام بر غیر الزام مقدم است، و عامی که تحقق یافته است با مخالفت غیر الزامی این عام صدمه نمی بیند و از بین نمی رود. و اما صورت دوم که مفاد عام حکم غیر الزامی و مفاد خبر حکم الزامی، مثالش را زده اند آیه «وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ» (۲) که یک عام است یا یک مطلق، بدانیم که مسامحتاً به مطلق هم عام گفته می شود. علی التحقیق عام با مطلق فرق دارد مسامحتاً به مطلق هم عام اطلاق می شود. این عام است اما عام غیر الزامی است. خدا بیع را حلال کرده است واجب نکرده است، یک امر غیر الزامی است و اما در حدیث آمده است که «نهی النبی عن بیع الغرر» (۳) نهی است و مفاد نهی هم حکم الزامی است. بنابراین مفاد خبر حکم الزامی است و مفاد عام حکم غیر الزامی است. در این صورت قضیه بر عکس می شود، مفاد خبر مقدم می شود برای همان یک نکته که مفاد عام حکم غیر الزامی بود ولی چون مفاد حکم الزامی است هر کجا تعارض بین الزام و غیر الزام باشد به هیچ وجه غیر الزامی در برابر الزامی قابلیت معارضه را ندارد از ضروریات است. حتی معارضه بدوی است، معارضه است ولی بدوی است با یک دقت و یک تصور نسبتاً عمیق می بینیم که تعارضی نیست. اما اگر هر دو الزامی باشد در این صورت کار به مشکل کشیده می شود. (۴) آیا عام مقدم می شود یا خاص مقدم می شود یعنی مفاد خبر یا تخییر سیدنا الاستاد می فرماید: در اینجا حکم تخییر است. ملاک تخییر این بود که احتیاط ممکن نیست که از ملحقات تخییر عقلی است. تخییر عقلی قطعی دوران امر بین محظورین است ولی جایی که احتیاط ممکن نباشد هم از ملحقات تخییر است، شرح آن جلسه آینده.

۱- نهایه الدرایه، محقق اصفهانی، ج۳، ص۲۶۲.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۳۳۰، ابواب تجارت، ب۴۰، ح۳، ط اسلامیه.

۴- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۴۰.

تحقیق و فرعی مربوط به حجیت خبر ۹۵/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق و فرعی مربوط به حجیت خبر

تحقیق درباره تعارض خبر واحد با اصول عملیه و لفظیه

اما تحقیق درباره تعارض خبر واحد با اصول عملیه و لفظیه گفته شد که بنابر حجیت خبر در صورت تعارض خبر مقدم است بر اصول عملیه و لفظیه. اما در صورتی که عمل به مفاد خبر براساس قاعده منجزیت علم اجمالی باشد و خود خبر حجیت شرعی اش ثابت نباشد شرحی داده شد که تمامی آن شرح در حقیقت یک بحث علمی محض بود. ثمره عملی در کار نیست چون که ثابت شد خبر واحد ثقه حجیت و اعتبار دارد. در صورتی که حجیت و اعتبار داشت جایی برای تعارض وجود ندارد.

اصل در اطراف علم اجمالی اگر منتهی به خلاف واقع شود

یک فرع مهمی که محل بحث صاحب نظران اصول قرار گرفته است که اشاره شد که اصل در اطراف علم اجمالی اگر شرائطش کامل باشد و در نهایت منتهی بشود به خلاف واقع با اختلاف نظری که وجود داشت تحقیق این است که در آن رابطه هم اختلاف نظری و عملی وجود ندارد. سیدنا الاستاد که می فرمودند اصل جاری می شود اصل مثبت حکم بود که فقط به یک مخالفت التزامیه در پی داشت. در نهایت مسئله ای که متفرع بر حجیت خبر آمده است از این قرار است: صاحب نظران در ادامه بحث از حجیت خبر می فرمایند ما پس از آنکه حجیت خبر را ثابت کردیم این حجیت اطلاق دارد. در هر مسئله ای واجبات و مستحبات در هر موردی از مسائل فرعی که باشد بلا اشکال حجیت خبر مورد اعتماد است و مفید و موثر. اما سوال این است که با این حجیت خبر واحد در بحث عقائد و اصول هم می توان اعتماد کرد یا نمی توان؟ سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در بخش اعتقادات به خبر واحد ثقه اعتماد و اکتفاء نمی شود، اگر از طریق خبر باشد باید خبر متواتر باشد یا علی المبنی مستفیض هم کافی باشد. فرع بر این فرع می فرماید اگر کسی نسبت به اعتقادات جاهل بود حکمش چیست و جاهلی پیدا می شود یا نمی شود؟

ص: ۴۷۶

بررسی حکم جاهل قاصر نسبت به اعتقادات

اگر خبر متواتر نبود و خبر ثقه هم نبود جاهل بود این فرد حکمش چیست؟ احکام کفر بر او بار می شود، عقاب دارد؟ در این مسئله سه امر بررسی می شود، امر اول بحث از وجود جاهل قاصر، امر دوم از حکم جاهل به اعتقادات، امر سوم بحث از عقاب جاهل به اعتقادات. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما جاهل قاصر نسبت به اعتقادات یا اصلا وجود ندارد یا وجودش به شدت نادر و کمیاب است. برای اینکه هر انسانی که عقل عادی داشته باشد در حد بلوغی که رشد و خوب و بد را تشخیص می دهد، تا قبل از بلوغ و رشد که تکلیف ندارد. بعد از که بالغ شد و عاقل شد به طور طبیعی درک می کند که

خودش خـالق خودش نیست. خالق او کس دیگری است خودش خالقش نیست. این روزنه ای است به سوی اعتقاد به توحیـد، پس کاملا دریچه بسته باشـد چنین چیزی نـداریم که می فهمـد که خالقش خودش نیست پنجره به سوی تحقیق درباره وجود خالق باز می شود. مضافا بر این که می گفتیم اعتقادات که ادله می خواهد اکثریت مردم آشنا به ادله نیستند، کلام که نخوانده انـد و ادله عقلیه و نظم و علیت را نخوانـده اند. بنابراین این اکثریت مورد شـبهه و اشـکال قرار بگیرد که اینها اعتقادش چه می شود. از سوی دیگر هم در اول توضـیح المسائل ها و رساله ها آمده است که اعتقادات تقلیدی نیست. این درباره افراد خاصـی که بتوانـد برهان نظم بلـد باشـد، علت و معلول بلـد باشـد و کلام خوانده باشد و یا برهان صدیقین، از این طرق بتواند اسـتفاده کننـد کم انـد، اکثریت این راه را آشـنا نیسـتند، چه می شود؟ خداوند برای بندگان خودش تکلیف ما لا یطاق جعل نمی کند. خداوند که «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (۱) عبادت که بدون اعتقاد که نمی شود، اعتقاد مقدمه عبادت است پس هر انسـان مکلفی ممکن است، اگر ممکن نباشـد از بـاب حکم قطعی عقلی تکلیف جایز نیست. راه حل اصـلی این بود که تمامی انسان ها طوری آفریده شده است که یک راه ارتباط ذاتی به نام فطرت بین خود و خدایش دارد. این فطرت ذاتی است، همین طور که انسان به دنیا می آید یک حس پرستش دارد. پرسـتش قطعا نیاز به هدایت و تربیت دارد گاهی اگر تربیت کامل نبود پرسـتش او منتهی می شود به بت پرستی گاهی هم به خودپرستی خودش را بت قرار می دهد، گاهی به مقام و گاهی به ثروت و الی آخر. آن فطرت که به آن گفتیم حس پرسـتش ذاتی است و این حس پرسـتش فقـط عـدم مانع و یک اشاره ای به سوی مقصود می طلبـد، موجود است. مثلا پیرمردها و بی سوادها ببینیـد اعتقادات شان علم جواب نمی گوید اعتقاد به این اسـتحکام از کجا آمد، فلسفه جواب نمی گوید که این اعتقاد به این استحکام از کجا آمده. در خانواده مسلمان به دنیا آمده تا گفته خدا فطرت شـروع کرد به شـکوفا شـدن، یک اعتقاد محکم هر کجا غصه و غم برایش پیش می آید می گوید خدا کریم است پناه می بریم بر خـدا. این فطرت دل است و برای همه انسان ها کار ممکنی است لـذا تکلیف هم درست است و هیـچ مانعی ندارد. سیدنا الاسـتاد نظرش این است که گویا جاهل قاصـر پیدا نمی شود، آنها که در جهل مانده اند تقصیر کرده اند. تا بگوییم خدا فطرت می گویـد آمـدم، تا می گوییـد پرسـتش مخصوص خداست می گوید الله اکبر. چیزی هم نمی خواهد و دلیلی هم نمی خواهـد ولی اسـتحکام و متـانتش از پولاـد محکم تر است. الاـن مومنینی که در جبهه دیدیـد مثلاـ از مشـهد خبر می رسـید که پیرزنی که نه فلسفه خوانده و نه کلام خوانده یک فطرت دارد به فرزندش می گوید تو را به بی بی زینب سپردم.

ص: ۴۷۷

۱- ذاریات/سوره ۵۱، آیه ۵۶.

حکم جاهل به اعتقادات

و اما درباره مسئله دوم حکم جاهل به اعتقادات، اگر کسی که فرض کردیم جاهل به اعتقادات است هیچ چیزی نمی داند، قاصر هم است حکمش چیست؟ سیدنا الاستاد می فرماید براساس اطلاق ادله حکم کافر که گفتیم نجاست مترتب می شود، موضوع محقق است، عدم اعتقاد، شرائط محقق است بلوغ و عقل، ولی به خدا که عقیده ندارد حکم نجاست بر او مترتب می شود. امر سوم عقاب، درباره عقاب که یک مسئله کلامی محض است آیا این گونه اشخاص استحقاق عقاب دارند یا ندارند؟ براساس قواعد عقلی قطعی کلامی این دسته از جهال قصّر استحقاق عقاب ندارند. برای اینکه عقاب اینها مستقیماً عقاب به امر غیر مقدور می شود که خلاف قرآن است «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (۱) و براساس ضرورت عقل خدای متعال عقاب به امر غیر مقدور نخواهد داشت. بنابراین در بحث اعتقادات از طریق نقل باید خبر متواتر باشد، خبر واحد ثقه در مسئله توحید کافی نیست. اما می فرمایند: در مورد اصل دوم و سوم نبوت و امامت و معاد که اعتقاد به توحید عقلاً- واجب است می فرمایند، اعتقاد به معاد شرعا واجب است و اعتقاد به نبوت و امامت مکمّل این دو اعتقاد است. بنابراین می فرماید: در اصل نبوت احتمال جاهل قاصر وجود دارد مخصوصا طائفه بانوان یهودی و نصرانی اینها که قاصرات اند طبیعتاً جاهل قاصر درباره آنها صادق است اما آثار وضعی خودش را دارد ولی آثار تکلیفی ندارد. یک سوال که اینها آخر چه می شود عقاب نشود سرنوشت اینها چه می شود و کجا می روند، اجمال قضیه هیچ کسی غیر از خدا و معصومین هیچ کسی احوال یوم القیامه را علی التفصیل بلد نیست، از قدرت فهمش بالاست. فقط اعتقاد اجمالی وجود دارد و اعتقاد اجمالی کافی هم است. اما همین اعتقاد اجمالی این مقدار مطلب را برای ما بیان داشته است که اگر کسی از دنیا برود به عنوان جاهل قاصر و یا کسی که به تکلیف نیامده و یا کسی که نقص عضو از حیث عقل و درایت داشت مسیر تا پس از مرگ تمام نشده است، شاید ابتداء کار است. شنیده اید هفتاد و دو عقبه، عقبه ها یعنی هر مرحله ای پس از مرحله، که اجمالا این مقدارش را خبر دارید و قطعی است که برزخ است و قیامت منتها آنچه از روایات و درایات و حکایات و الهامات استفاده می شود این است که در عالم برزخ هم بهشت و جهنمی است منتها بهشت و جهنم مثل موقت بهشت و جهنمی وجود دارد. در آن مراحل آنچه آمده است امتحاناتی وجود دارد خیراتی این دنیا از وراث اثرگذار است، خودشان آنجا هم ممکن است کاری بتوانند کنند، امتحاناتی هم وجود دارد. مسیر ادامه دارد تا برسد به نهایت کار که بهشت و جهنم نهائی و ابدی باشد. تا به اینجا مسئله معلوم شد که حجیت خبر نسبت به اعتقادات کارایی ندارد اما درباره اصل نبوت و بعضی از خصوصیات که خبر سند صحیح اعلائی باشد از کلام خود معصوم نقل شده باشد قابل اعتماد خواهد بود مثلا روایتی از امام معصوم آمده باشد درباره یک خصوصیتی از خصوصیت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم قابل اعتماد است و بحث و اشکالی ندارد. نتیجه این بحث در اعتقادات حجیت خبر واحد کارایی که ندارد اگر خبری در کار باشد خبر متواتر لازم است و یا علی الاقل مستفیض اما درباره نبوت و امامت ما یک اضافه ای داشتیم گفتیم نبوت و امامت هم فطری است. همان طوری که انسان فطرتاً دنبال یک معبود مطلق و یک موجود مطلق است. موجود مطلق در آیه قرآن آمده بود «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۲) برهان را بعضی از فلاسفه برهان تمانع درست کرده بودند، جواب اصلی آن کوتاه است که این علوم اگر با هم مرتبط باشند خیلی خوب است کلام که با اصول مرتبط شد خیلی قشنگ در می آید. با ارتباط با اصول جوابش یک چیز است که کمال مطلق یک مورد بیشتر نمی شود. کمال مطلق تعدد ندارد و الا کمال مطلق نیست. بعد از تکمیل این نکته اعتقادی که مثال زدم برهان تمانع را گفتم فطرت از توحید تا نبوت تا امامت ادامه دارد درباره امامت و نبوت هم الان همان بحثی که آنجا گفتم یک کسی از دور از آن آبادی

های دور افتاده تا یا امام رضا می گوید حالتش متغیر می شود از آن دور هم حاجتش را می گیرد. نه فلسفه خوانده و نه سواد دارد، ارتباط فطری است. گفتیم این دو تا مورد هم چون فطری است خبر واحد در این رابطه که بیاید هم می شود یک کمکی باشد و دیگر اصلا نیاز به دلیل زیادی هم نداریم. اوصافش را که گوش بدهند فطرت می گوید بپذیر، آن کسی که مولی است باید این جور باشد، آنکه دل می برد ز دستم باید این گونه باشد. عشق می ورزد تا حدی که نام مولی برده شود آرامش اش را سلب می کند، حاضر در برابر مولی تمام هستی اش را بدهد که تاریخ هم نشان داده است. یک شاهد زنده اش هم زیارت اربعین امام حسین است. این زیارت اربعین امام حسین یک آیتی شده در دنیای امروز. همه آن مردمی که تمام هستی شان را هزینه می کنند اکثریت شان از سواد بالا ـ برخوردار نیست، دل می گوید و فطرت دل، جان و مال و هستی ما فدای مولایمان حسین. اما درباره وجوب اعتقاد به معاد وجوب شرعی است درباره وجود اعتقاد به معاد همین قدر کافی است که اجمالاً ـ بدانیم که روز قیامتی است بازخواستی است، کیفر و پاداشی است، این مقدار که اجمالا اعتقاد پیدا کردیم کافی است، چون که تفصیل از قدرت ما خارج است و فقط اعتقاد قلبی بیوم الجزاء کافی است. خداوند ان شاء الله برای همه ما و شما معرفت کافی عنایت کند.

ص: ۴۷۸

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۷.

۲- انبیاء/سوره۲۱، آیه۲۲.

نقش شهرت در جبران ضعف خبر و اعراض از آن ۹۵/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نقش شهرت در جبران ضعف خبر و اعراض از آن

آراء صاحب نظران

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه و محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه و اعاظم پس از آنها در انتهاء بحث از حجیت خبر و حجیت ظن این مطلب را عنوان می کند که آیا شهرت می تواند سند ضعیف را جبران کند، پس از آنکه گفتیم خبر واحد ثقه حجت است و اعتبار دارد در ادامه آن این بحث مطرح می شود که سند باید درست و متشکل از ثقات باشد اگر بعضی از روات سند ثقه نبود یا توثیق نداشت ولیکن مورد شهرت بود آیا این شهرت می تواند ضعف سند را جبران کند تا ما به خبری که مشهور باشد برسیم دغدغه ای در کار نباشد. مشهور این است که ضعف سند به توسط شهرت جبران می شود. یعنی اگر یک خبر سندش ضعیف بود ولی مشهور به آن خبر عمل کرده باشد آن ضعف جبران شده یعنی اعتبار به دست آورده و می شود معتبر. این مطلب تا قبل از تطور اصول به عنوان یک اصل بود و به عنوان یک قاعده بود که نقش شهرت جبران ضعف خبر است اما بعد از تطور اصول نقد و اشکال و بررسی به عمل آمد.

نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه درباره جبران ضعف به وسیله شهرت به شکل مشروط اعلام می کند. شرط در جبران این است که باید وثوق و اطمینان حاصل بشود. اگر شهرت که درباره خبر ضعیف وجود داشته باشد و این شهرت در حدی باشد که موجب حصول وثوق به صدور آن روایت بشود اعتبار دارد و جبران می کند اما اگر شهرت در آن حد نباشد در حدی باشد که ظنی به صدور یا به صحت صدور روایت حاصل بشود در این صورت شهرت جابر ضعف سند نخواهد بود. این ما حصل فرمایش مفصل و مبسوط شیخ اعظم انصاری است.

ص: ۴۷۹

نظر محقق خراسانی

محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در کفایه الاصول صفحات آخر بحث حجیت خبر و حجیت ظن می فرماید: در باره جبران ضعف سند به وسیله شهرت مشکلی در کار است و آن این است که شهرت به حسب ذات خودش اعتبار ذاتی ندارد، لا حجیت که نمی تواند حجیت به وجود بیاورد. کار مشکل است، بعد از طرح اشکال می فرماید: لایبعد که شهرت بتواند خبر ضعیف را تحت پوشش دلیل حجیت خبر ثقه قرار بدهد یعنی شهرت است به ضمیمه خود خبر باعث وثوق به صدور بشود. شهرتی که اشکال می شود این است که رب مشهور لا اصل له و به اصطلاح عموم یک شایعه است گاهی در شکل شهرت و گاهی یک شهرتی است به اعتماد یکی به دیگری پا می گیرد، اساس ندارد، اعتبار ندارد، کاری نمی تواند بکند. اما در

جواب گفته می شود که این شهرت فقهائی و قدمائی است، هر کدام یک اعتماد است، هر کدام یک مصدر وثوق است. این شهرت است که محقق خراسانی می فرماید: لایبعد که شهرت بتواند خبر ضعیف را در قلمرو دلیل اعتبار خبر ثقه قرار بدهد.

اما اعراض

و بعد می فرماید: اما اگر شهرت سلبی بود یعنی اعراض مشهور. یک خبری است موثق است در اعراض بلکه صحیح است، «کلما ازداد الخبر صحتاً ازداد وهنا» در این رابطه می گوید. اگر یک خبر بسیار خبر صحیح و معتبر بود از لحاظ سند یعنی توثیق روات اما مشهور از آن خبر اعراض کرده باشند در صورتی که اعراض کرده باشند این اعراض مشهور این است که اعراض موجب وهن سند می شود، سلب اعتبار می کند. که عمل مشهور نشان می دهد که اگر این روایت که سندش صحیح است درست بود مشهور اعراض نمی کرد، الان که مشهور اعراض کرده لابدّ عیبی دارد. پس اعراض مشهور هم براساس رأی مشهور و هم وجدانا موجب وهن و احتمال نقص و مانع در حجیت این گونه خبر می شود. محقق خراسانی می فرماید: اعراض مشهور موجب وهن و عدم اعتبار نمی شود. دلیل اعتبار حجیت خبر مشروط به عدم وجود ظن بر خلاف نیست. اعراض مشهور یک ظنی برخلاف اعتبار ایجاد می کند نقش اعراض ظنی بر خلاف اعتبار، و دلیل اعتبار خود خبر مشروط به عدم ظن بر خلاف نیست از این رو اعراض موجب وهن نمی شود و سیدنا الاستاد هم اینجا می فرماید و هو متین، این مطلب در متانت قرار دارد که محقق خراسانی فرموده است. دلیل اینکه چرا اعراض موهن نیست می فرمایند دلیل اعتبار حجیت خبر اطلاق دارد، مشروط نیست به اینکه ظن بر خلافش نباشد. اعراض یک ظن بر خلاف است و بنابراین اعراض یک ظن بر خلاف است و دلیل حجیت خبر مشروط به عدم اعراض نیست.

نظر محقق نائینی و سه قسم شهرت

اما محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شهرت جابر ضعف سند است کتاباً و تحلیلاً. در مقدمه این بحث می فرماید: شهرت سه قسم است: ۱. شهرت روایيه، ۲. شهرت استنادیه، ۳. شهرت مطابقیه. منظور از شهرت روایيه این است که اصحاب یک روایت را به نحو زیادی نقل بکنند خود نقل اشتهار داشته باشد قطع نظر از اعتبار و دلالت و استناد. قسم دوم شهرت استنادیه که مشهور اصحاب در مقام فتوا به روایت خاصی استناد کنند. یعنی بعد از فحص درک بکنیم که مشهور روایت خاصی را مستند برای حکم خاصی قرار داده اند. قسم سوم شهرت مطابقیه که ببینیم فتوای مشهور با نص روایت مطابقت دارد، معنا و محتوا تطبیق می کند هرچند استنادی وجود نداشته باشد. بعد از که اقسام شهرت را بیان فرمودند وارد تطبیق می شوند می فرمایند: به طور طبیعی منظور از شهرت روایی یک قسم است و فقط شهرت قدمائی است. چون روات قدمایند و بعد از عصر قدماء فقهای دیگر اگر روایت نقل بکنند روات به آن معنا نیستند چون قدماء قدس الله انفسهم الزاکیات کار روایت را کامل کردند. بستان حدیث را آراسته کردند. کتب اربعه، بعد از که کتب اربعه تدوین شده است دیگر هر کسی از آن کتاب نقل بکند مستند کتاب است به دیگران و متاخرین راوی اگر گفته شود راوی به معنای کلمه نیست. پس درباره شهرت روایی که اصحاب یک روایت را به نحو مشهور نقل بکنند این شهرت موجب وثوق و اطمینان می شود. سرّ مسئله و تحقیق میدانی یا شهادت وجدان این است که راوی هایی که شناخته شده است اصحاب اجماع، ثقات و اجلاء هر یکی با آن خصوصیات که قرب زمانی و اشراف و احاطه و تمحّض و ورع و احتیاط یک نفرش نقل بکند یک امتیاز است، یک مجموعه نقل بکنند اگر وثوق حاصل نشود به اصل معرفت آدم اشکال ایجاد می شود. معرفت یعنی راوی شناسی، یعنی فقیه شناسی. (۱) لذا ما در حاشیه می گوییم یکی از بحث های شمّ الفقاهتی ما راوی شناسی به معنای نه موثق بودن که در رجال است، راوی شناسی به معنای شخصیت راوی و جایگاه راوی. فقیه شناسی نه به عنوان یک فقیه عظیم الشأن تاریخ که شخصیت فقیه را بشناسیم. این محقق نائینی می فرماید: شهرت روایی عند الاصحاب قطعا موجب وثوق به صدور می شود.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۵۹.

شهرت استنادیه و به تعبیر دیگر شهرت عملیه

اما قسم دوم که عبارت باشد از شـهرت اسـتنادیه که در اصطلاح سید الاستاد به آن می گوییم شهرت عملیه. این شهرت عملیه می فرمایـد به یک شـرط که شـهرت عملیه قدمائیه باشد قطعا موجب وثوق به صدور می شود. آن خصوصـیاتی که آنجا گفته بودیم محقق نـائینی در بیـانش آورده است، می فرمایـد: قرب زمـانی، ورع و احتیـاط و اشـراف و احاطه بر روایات و تبحر. این خصوصیات برای قدماء است، قدمائی دارای این خصوصیات اگر یک نفر باشد باعث وثوق می شود. و آن هم جمعی اگر این گونه خبر بدهند قطعا موجب وثوق می شود برای کسـی که ذهن مسـتقیم و فقیه شناسـی و فقهای قدماء را شـناخته باشد. شبهه ای در آن نیست. اما می فرماید: شـهرت متاخرین موجب جبران ضعف سند نمی شود که آن خصوصیات را ندارد. و قسم سوم شهرت مطابقیه، می فرمایـد: شـهرت مطابقیه هرچند احتمال وجود دارد که مدرک فتوایشان روایات باشد ولی ثابت نیست، در بحث فقه و حقوق یک قاعده است به نام صـحت استناد. احتمال استناد کافی نیست، مثلا شما یک مسئله ای، یک خطائی را یا یک اسائه ای را احتمال بدهید شخصـی انجام داده است احتمال اسـتناد کافی نیست باید استناد احراز بشود. در شهرت مطابقیه که همان شهرت فتوائیه است به اصطلاح سیدنا الاستاد فقط این رهاورد را دارد که احتمال می دهیم به آن روایت استناد کرده باشـند و احتمال کافی نیست لذا جبران ضعف سند صورت نمی گیرد. پس از این در اصل شهرت که جابر ضعف سند است با همـان تحلیلی که داشـتیم شـبهه و اشـکالی نیست بـا دو تـا خصوصـیت: ۱. قدمائی اسـتنادی، ۲. خصوصـیت سـلبی که شهرت متاخرین نباشـد. اما درباره صـحت دلالت مطلب تازه می فرمایـد که شـهرت صـحت دلالت هم درست می کند یا درست نمی کند شرح آن جلسه آینده.

ص: ۴۸۲

نظر محقق نائینی نسبت به نقش شهرت ۹۵/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق نائینی نسبت به نقش شهرت

به مناسبت حجیت خبر بحث این شد که اگر سند و دلالت در جهت توثیق و ظهور کامل نباشد عمل اصحاب می تواند اثری داشته باشد، سند ضعیف را جبران کند و دلالت را کامل کند؟ رأی محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه این شد که شهرت قدمائیه روائیه می تواند خبر ضعیف را تحت ادله اعتبار قرار بدهد و همین طور شهرت قدمائیه استنادیه می تواند وثوق به صدور خبر به وجود بیاورد (۱)

موضوع حجیت خبر

که آنچه شنیده بودیم و گفته بودیم که موضوع حجیت خبر وثوق به صدور است، این خود متن در همین صفحه است موضوع حجیت خبر وثوق به صدور است و عمل اصحاب وثوق به صدور به وجود می آورد. سوال شده است که دلیل حجیت خبر سیره عقلاء است و سیره عقلاء متعلق است به خبر ثقه و خبر ضعیف را شامل نمی شود منجبر باشد یا نباشد. در جواب گفته می شود که حجیت خبر مدرک اصلی اش بناء عقلاء است بلا شبهه. منتها بر مبنای ما آیه نفر و آیه نبأ هم دلالتش کامل است و سیدنا الاستاد آیه نفر را هم دلالتش را کامل می داند و شهید صدر قدس الله اسرارهم آیه نبأ را هم که کلمه تبین دارد دلالتش بر اعتبار کامل می داند. در هر صورت قدر متیقن و دلیل بی اشکال برای حجیت خبر سیره عقلاء است. اما اگر عمل اصحاب روی یک خبر ضعیف واقع بشود این عمل اصحاب را همان سیره که سیره متشرعه است تایید می کند این عمل که روی این خبر قرار گرفته است نمی تواند موجب اطمینان نباشد. مضافا بر این که از بنای عقلاء به عنوان استفاده می کنید و بنا عقلاء مانع الغیر نیست که بگویند راه دیگری برای وثوق به صدور وجود ندارد، برای محققین همان طوری که سیره عقلاء کارساز است، عمل اصحابی که اصحابند و یک نفرش می تواند قابل اعتماد باشد چه رسد از اینکه یک مجموعه از اصحاب عمل کرده باشند و برای محققین قابل اعتماد می شود و موجب وثوق به صدور. تا به اینجا مطلب کامل شد رسیدیم به مسئله اعراض،

ص: ۴۸۳

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۵۹.

سوال و جواب

سوال:

پاسخ: عمل اصحاب وقتی جبران می کند که به مخالفی برنخورد و موقعی که به یک مخالف و معارض و مانعی بربخورد عمل از کارایی می افتد که لبّی است و از قدر متیقن بالا نمی رود.

اما اعراض و شرائط آن

اما بررسی اعراض مشهور، فرموده اند که اعراض مشهور فقط در مورد خبر معتبر است. خبر که صحیح باشد یا موثق باشد زمینه برای اعراض است. اعراض در مورد خبر واحد ضعیف معنا ندارد چون آنجا اعراض زمینه ندارد. در مورد متواتر که معنا ندارد و امکان ندارد و در مورد مستفیض هم امکان ندارد چون در صورتی که مستفیض باشد و متواتر باشد اعراض نیست. و اما خبر واحدی که صحیح باشد زمینه برای اعراض دارد. اگر مشهور از خبری که سندش صحیح است اعراض بکند محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اعراض مشهور موجب وهن می شود و این اعراض با سه شرط: ۱. اعراض قدماء باشد که آنها مطلع اند و آگاه اند و اشراف دارند. ۲. اعراض مستند نباشد یعنی اگر اعراض مستند به یک چیزی بود مثلا گفتند این راوی ثقه نیست این اعراض می شود اعراض مدرکی مثل اجماع مدرکی که باید به مدرک مراجعه کرد، اعراض کردند به جهت اینکه این راوی اش اعتبار ندارد. ۳. روایات در متناول یدشان باشد که ایشان تعبیر می کنند که «لابد أن تکون فی مسمع و مرآی»، در مورد دید و شنیدشان باشد، روایاتی که اعراض کرده و یک روایت بوده مختفیه در یک کتاب غیر معروف در دسترس نبوده و عملاً هم اعراض است این اعراض اعتبار ندارد، اعراض به این سه شرط اگر محقق بشود موجب وهن می شود، برای اینکه این اصحاب با آن سه تا خصوصیتی که دارند قطعا به چیزی که اعتماد می کنند منشأ اعتمادشان علم به صدور روایت یا اطمینان به صدور روایت است، به دلیل قرب زمانی و ورع و اشراف. و الان که اعراض کرده اند کشف می کنیم که اعراض اینها هم براساس همان خصوصیات برخواسته از نقصی بوده که در صدور این روایت وجود داشته مثلاً روایت در جهت تقیه بوده ما که فاصله زمانی داریم اطلاع نداریم آن اصحاب اقدمین همه اعراض می کنند باعث وهن می شود، سند اعتبارش زیر سوال می رود. قاعده کلی که داریم که شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

اما عمل مشهور نسبت به دلالت و سه قسم اصل

و اما عمل مشهور نسبت به دلالت، روایت که اعتبارش سه تا اصل می خواهد اصاله الصدور و اصاله الظهور و اصاله الجهه. اصاله الصدور که همان سند است، اصاله الظهور که همان دلالت است و اصاله الجهه که در مقام بیان احکام باشد. اصاله الصدورش را که بحث کردیم اما در مورد اصل دوم یا مطلب دوم یعنی تصریح دلالت، عمل اصحاب نسبت به دلالت روایت سلبا و ایجابا چه نقشی دارد، در مسئله دلالت نقش سلبی شهرت به این معنا که ببینیم یک روایت ظهور دارد ظهور عرفی دارد، ظهور عرفی محقق شد اما عمل اصحاب بر خلاف ظهور صورت گرفت، می فرماید: در این رابطه عمل اصحاب نمی تواند تاثیرگذار باشد. برای اینکه حجیت در باب دلالات مربوط است به ظهور و پس از که ظهور محقق شد یک احتمال خلافی که احتمال خلاف عمل اصحاب باشد، احتمال خلاف صدمه به ظهور وارد نمی کند. می دانیم ظهور همیشه احتمال خلاف دارد صریح است که احتمال خلاف ندارد. بنابراین یک احتمال خلافی که از جهت عمل اصحاب وجود خواهد داشت صدمه ای به تحقق ظهور وارد نمی کند، ظهور از ناحیه فهم عرف آن بیان می آید که لفظ را به معنای خاص ظاهر بدانند و ظهور عند العرف محقق بشود حجیت تمام است و حجیت ظهور که منعقد شده باشد. بنابراین در مرحله دلالت عمل اصحاب ظهورشکن نیست، نمی تواند ظهور را بشکند. و اما نقش ایجابی عمل اصحاب اگر دیدیم روایت ظهور ندارد یعنی نه اینکه از متشابهات است که کنار گذاشته شود ظهور عرفی ندارد، عرف چیزی از آن نمی فهمد. یا کلمه کلمه ای نیست که در عرف وضع داشته باشد یا بافتی است که عرف با آن بافت آشنا نیست. دیدیم عرف چیزی نفهمید ظهور عرفی نداشت پس از که لفظ ظهور عرفی نداشت دیدیم اصحاب نسبت به آن بیان یک معنایی را اتخاذ کرده اند، مورد عمل اصحاب یعنی مشهور قدماء هم است. مشهور یک معنا را از عبارت برداشت کرده اند که ظهور عرفی در آنجا وجود نداشته، آیا این عمل اصحاب می تواند دلالت را کامل کند بگوییم این فهم درست است و این دلالت صحیح است یا نه بحث از ظهور نیست صحت دلالت است، فهم این معنا که از سوی اصحاب صورت گرفته است و لفظ در آن معنا ظاهر نیست این فهم اعتبار دارد یا ندارد؟

نتیجه نظر محقق نائینی

محقق نائینی می فرماید در دوره سابقه گفتیم که اعراض مشهور به ظهور صدمه وارد نمی کند و اگر ظهور محقق باشد مشهور اعراض بکند ظهور محقق است و اعراض صدمه ای وارد نمی کند اما در دوره فعلی انصاف این است که بگوییم اعراض با آن خصوصیات که اصحاب دارند اگر اعراض بکنند از یک ظهور و حمل بر خلاف ظاهر بکنند این ظهور حجیتش مشکوک می شود، اعراض موجب شک و تردید در اعتبار ظهور می شود و این ایجاد شک و تردید صغری قاعده می شود که شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. در نتیجه از حیث سند شهرت روایی و شهرت استنادی باعث اعتبار می شود و موجب وثوق به صدور می شود اما شهرت فتوائی یا شهرت مطابقیه نقش در اعتبار سند ندارد و اما در جهت دلالت فرق می کند، اگر ظهوری در کار نباشد فهم اصحاب ظهورساز نیست اما اگر ظهوری در کار باشد و فهم اصحاب بر خلاف ظهور باشد صدمه ای در آن ظهور وارد می کند که حداقل شک در اعتبار و شک در حجیت می شود. اما رأی و نظر سیدنا الاستاد درباره نقش شهرت و بیان تحقیق فردا ان شاء الله.

تحقیق تکمیلی شهرت عملی و نقش آن ۹۵/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی شهرت عملی و نقش آن

خلاصه فرمایشات محقق نائینی

بیان متین محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه گفته شد و ما حصل بیان ایشان این شد که شهرت قدماء که استنادیه باشد قطعاً نسبت به ضعف سند تاثیرگذار است و اما نسبت به دلالت روایت ارتباطی ندارد چون دلالت مربوط به ظهور است. و فرمودند که شهرت روایی هم موجب جبران ضعف سند می شود اما شهرت فتوائیه یعنی شهرت مطابقیه و همین طور شهرت متاخرین درباره ضعف سند نقشی ایفاء نمی کند. و بعد فرمودند که اعراض هم اگر اعراض قدماء باشد وهنی در اعتبار ایجاد می کند که علی الاقل شک در حجیت می شود.

ص: ۴۸۶

اشکال و جواب آن

در نهایت یک اشکالی را جواب می دهند، اشکال این است که اگر گفته شود که بناء بر اینکه شهرت متاخرین نقشی ایفاء نکند و فقط شهرت متقدمین نقش آن جبران ضعف باشد من حیث الصغری به مشکل برمی خوریم و آن مشکل این است که شهرت قدمائی در متناول ید نیست و جایی برای فحص هم ندارد چون که قدماء کتب استدلالی داشته باشند و از شهرت ذکری به عمل آمده باشد چنین چیزی میسور نیست، بنابراین شهرت قدمائی من حیث الکبری یا در مقام ثبوت درست است و در مقام اثبات این شهرت قابل دسترسی نیست، تحصیل این شهرت مشکل است. می فرماید: این اشکال وارد نیست. اولاً

بعضـی از قدماء استناداتی دارند مثلاً کتاب کافی یک مطلب یا یک حکم را عنوان باب قرار می دهد، ذکر روایات پس از آن عنوان یک نوع اسـتناد است. و ثانیاً بعضی از کتب استدلالی مثل مبسوط و احیاناً مقنع و مقنعه هم در اختیار است و ثالثاً اگر ما فتوایی را از مشـهور ببینیم و آن فتوا اصل و قاعده ای را نداشته باشد فقط یک روایت باشد که احتمال بدهیم این فتوا مستند به این روایت است در این صورت بـا نبودن هیـچ اصـل و قاعـده دیگر و با وجود روایتی که در معرض اسـتناد است و با توجه به ورع قدماء و با توجه به عنایت قدماء به استناد به روایات اطمینان پیدا می کنیم که این فتوا مستند به این روایت است. و احتمال خلافش که بگوییم به این روایت هم مسـتند نباشد می فرماید: این احتمال دیگر سفسـطه است. بنابراین اشـکالی که گفته شـد رفع شد و دیگر نسبت به نقش شهرت هیچ ابهامی وجود ندارد.

ص: ۴۸۷

نظر سید الخوئی در تاثیرگذاری شهرت در جبران و اعراض

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اعتبار شهرت و تاثیرگذاری آن براساس ملاک اطمینان کلام درستی است در مقام ثبوت اگر عمل اصحاب شهرت عملی و قدمائی، طبیعی است شهرت متاخرین و غیر عملی که از بحث خارج است، شهرت قدمائی عملی به اصطلاح ایشان و شهرت قدمائی استنادیه به تعبیر میرزای نائینی، و سید الخوئی شهرت عملی می گوید. و شهرت فتوائی را سید می گوید و محقق نائینی شهرت مطابقیه می گوید. بعد از ذکر این اصطلاح می گوید این مطلب تاثیرگذاری شهرت عملیه اگر در حد اطمینان و وثوق باشد درست است، می فرماید: اطمینان علم تعبدی است اما حصول این مطلب کار مشکلی است یعنی حصول این ملاک. برای اینکه منظور از حصول اطمینان یا حصول اطمینان شخصی است یا حصول اطمینان نوعی. اگر منظور از اطمینان در اینجا اطمینان شخصی باشد می فرماید: «ربما لایحصل» قطعی نیست ممکن است اطمینان حاصل نشود برای شخص، اشخاص فرق می کند، برای افرادی که زود اعتماد می کند ممکن است و برای آدمی که خیلی محقق است ممکن اطمینان حاصل نشود. بنابراین ملاک یک ملاکی است که حصولش درحالت تردید است، ملاک که در حالت تردید قرار داشته باشد نمی تواند مناط صدور حکم به حجیت خبر پس از استقرار شهرت بشود. و اما اگر منظور از اطمینان اطمینان نوعی باشد اطمینان نوعی اگر یک جایی ملاک کار قرار بگیرد بایدیک دلیل شرعی بیاید و آن مورد را به عنوان یک مدرک معتبر اعلام بکند نیاز به دلیل دارد. اعتبار اطمینان نوعی نیاز به دلیل دارد اما به حسب تحلیل واقعی قابل التزام نیست. برای اینکه ربّما برای شخصی اطمینان حاصل نشده بگوییم حکم اطمینان را جاری کنید که منتهی به خلف می شود، خلاف واقع می شود. چون اطمینان نوعی در نظر گرفته شده برای اشخاصی ممکن است اطمینان وجود پیدا نکنند با آن بگوییم اعتبار است براساس اطمینان و می شود خلف و خلاف واقع. در نهایت امر در اینجا و جای دیگر هم می فرماید: اگر شما بفرمایید که شهرت عملی قدمائی از اشکال عدم دلیل بیرون می رود به این صورت که اگر اشکال کنید که شهرت خودش دلیل نیست و این شهرتی که دلیل نیست به چه صورت بتواند تاثیری به جای بگذارد، اگر این اشکال را رفع کنید و بگویید که شهرت عملی قدماء نسبت به روایت به عنوان شهرت نیست بلکه به عنوان توثیق عملی است تا اشکال عدم دلیلیت شهرت را مطرح نکنید. می گوییم عمل قدماء که هر کدام موثّق اند و توثیق شان اعتبار دارد الان عمل کرده اند و عمل شان می شود توثیق عملی. می فرماید: اگر این را بگوییم درست است که از کلام ایشان هم اعتبار شهرت هم استفاده می شود که شهرت توثیق عملی می شود ولکن برمی گردد به اشکالی که محقق نائینی فرمودند، می فرماید: تحصیل چنین شهرتی امکان ندارد، همان اشکالی که گفتیم و محقق نائینی جواب داد. ایشان می فرماید: چنین شهرتی قابل تحصیل نیست نتیجه و استنباط یعنی چنین شهرتی اعتبار دارد امکان هم دارد که حاصل بشود ولی کار مشکلی است. نتیجه این می شود که اگر به شکل موجبه جزئیه ثابت شد اعتبار دارد. که از ضمن کلام ایشان استفاده می شود که شهرت را معتبر می دانند ولو در شکل موجبه جزئیه. این درباره جبران بود اما درباره اعراض می فرماید همان مطلبی که محقق خراسانی فرمودند که اعراض ربط به حجیت ندارد متین است جداً. اعراض کرده اند پیش خودشان وجهی داشته اند اما حجیت تمام است ما به حجیت می نگریم به اعراض کاری نداریم. شرائط حجیت که برای یک روایت کامل باشد اتمام حجت شده است. (۱)

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص ۲۴۰.

سوال:

پاسخ: ایشان درباره دلالت و اعراض یک جمله دارند که ای کاش آنچه را که محقق خراسانی درباره دلالت گفته است درباره سند هم گفته می شد که شهرت هیچ تاثیرگذاری درباره دلالت ندارد درباره سند هم این است. در صورتی که شهرت قدمائی عملی را جابر ضعف سند ندانند در دلالت آن که به طریق اولی.

اما تحقیق

اما تحقیق این است که شهرت و نقش آن در مورد سند و مورد دلالت یک واقعیتی است که محقق نائینی به طور کل و شیخ انصاری به شکل مشروط و محقق خراسانی هم به شکل لا یبعد اعلام کرده اند و موافق دارند. جمع بین این آراء دیدیم که این اعاظم ثلاث مطلب را مثبت اعلام کردند و ملاک را اطمینان در نظر گرفته اند و دیدیم در بیان سیدنا الاستاد هم که حصول اطمینان اگر واقعیت پیدا کند در آن صورت شهرت جابر ضعف سند هم خواهد بود. بنابراین جامع بین آراء این اعاظم صاحبان مکتب اصولی این است که شهرتی که می تواند جابر ضعف باشد آن شهرت عملی است که موجب اطمینان بشود اما اختلاف درباره صغرای قضیه است. صغرای قضیه اشکال و اختلاف اساسی نیست، اشکال در صغری در حقیقت اشکال موردی است، تابع واقعیت خودش است. پس یک اشکال فنی اساسی در کار نیست. درباره صغرای قضیه که اشکال می شود مسئله در شکل قضیه حقیقیه است، اگر اطمینان حاصل شد اعتبار و جبران است و اگر اطمینان حاصل نشد جبرانی در کار نیست. پس نتیجه جمع بین آراء این شد که جبران ضعف به وسیله شهرت عملی در شکل قضیه حقیقیه است. این درباره سند

تتمه

و اما در تتمه این مطلب گفته شد که اشکالی که درباره اعتبار خود شهرت مطرح می شود که شهرت خودش چیست تا ایجاد اعتبار بکند جوابش این است که در این قسمت از بحث می توانید اسم شهرت را حذف کنید و فقط بگویید عمل اصحاب به روایت یعنی توثیق عملی. پس آن اشکال هم دیگر وارد نیست علی الآراء کلهم. و اما نقش شهرت عملی درباره اعتبار دلالت، در این رابطه مطلب از این قرار است که عمل اصحاب به روایت یعنی یک فهمی دارد اصحاب از روایت. مطلب دیگر الفاظ ظهورعرفی دارد. اشکال عمده این بود که ظهور برگرفته از نظر عرف است که می گوییم ظهور عرفی. فهم اصحاب مطلب دیگری است. اگر ظهور محقق است که فهم اصحاب ظهور را نمی تواند از بین ببرد چون ظهور یک واقعیتی است در عالم الفاظ. اگر ظهور محقق نیست برداشت و استخراج معنا از الفاظ توسط فقهاء یعنی قدمای اصحاب ظهور برای لفظ درست نمی کند، بنابراین اشکال عمده در عدم تاثیرگذاری عمل اصحاب به ظهور این بود که خلاصه اش را تکرار کردیم. اما درباره اعراض محقق نائینی گفتند که اعراض وهن ایجاد می کند و شک در اعتبار. اما تحقیق این است که اولاً اگر امر دائر بشود از باب تعارض فرضی بین فهم اصحاب و فهم عرف به طور مسلم فهم اصحاب مقدم است مثل تعارض بین فهم عالم و جاهل است و مثل تعارض بین فهم عالم و اعلم است. و ثانیاً در صورتی که ظهور عرفی وجود داشته باشد فهم اصحاب مخالف ظهور عرفی صورت نمی گیرد و با ظهور عرفی مخالفت نمی کند، خودشان می گویند ظهور عرفی حجیت است و خودشان ظهور عرفی را حجیت اعلام کرده اند، خودشان برای ظهور عرفی اعتبار اعلام کرده اند. اهل علم از آنها یاد گرفته اند که ظهور عرفی اعتبار دارد. و ثالثاً گفته بودیم که عرف دو قسم است: عرف عام و عرف خاص. عرف عام آن است که اهل یک زبان از همان لغتی که آشنا هستند به طور واضح معنا را بفهمند در فهم معنا فقط آشنایی به آن زبان کافی است این عرف عام است. مثلاًـ اهل زبان فارسی کافی است برای فهم معنا طبق ظهور عرفی معنایی که همه مردم بدون مقدمه و بدون سرمایه گذاری آن را بفهمند و به مجرد استعمال. اما عرف قسم دوم عرف خاص عبارت است از عرفی که آشنا هستند به مصطلحاتی که آشنایی با آن مصطلحات مقدمات و موخراتی می طلبد. نیاز دارد به یک آگاهی و یک تحصیل علم و فنی، باید فنی باشد درآن وادی و در آن محدوده تا آن اصطلاحات را بفهمد. مثلاً مهندسین مصطلحات هندسی را بلدند نه مردم عوام. عرف فهم الفاظ مهندسی مردمی است که با هندسه آشنا هستند. بنابراین روایات بیانات ویژه ای هستند و یک الفاظ عربی ساده نیست، تعابیری است از معصومین، ما دلالت روایات را بحث می کنیم، این دلالت ها آگاهی و اجتهاد می طلبد، عام و خاص بفهمد، مطلق و مقید و دلالت امر و نهی بر وجوب و استحباب و جمله خبریه در مقام انشاء و تعارض و جهت دلالت و این قدر مسائل پیچیده اجتهادی لازم دارد. لذا فهم روایات فهم عرفی دارد اما فهم عرفی اش عرف خاص است. دقیقاً اهل عرف خاص روایات همان مجموعه قدماء اصحابند. لذا گفته بودیم که در اصطلاح فقهاء به عنوان ارتکاز یک مطلب مورد استناد و اعتماد است که می گویند فهم فقهاء، این فهم فقهاء همان است که دیدیم و توضیحش را شنیدیم. بنابراین در صورتی که ظهور عرفی عام نباشد فقهاء یک معنا را بفهمند این فهم عند المشهور هم محقق باشد قطعا معتبر است که هم فهم عرف خاص است و هم از جهت دیگر خبرویت و اهل خبره بودن هم استشمام می شود لذا اگر فهم فقهاء قدمای اصحاب در مورد معنای روایتی متمرکز شد در حد شهرت بلا شبهه اعتبار دارد که تنها راه و متین ترین راه و اصلی ترین راه است و خود صاحب نظران هم به عنوان فهم فقهاء یک مدرک معتبر ارتکازی اعلام می کند.

سوال:

پاسخ: فرق بین ظهور عرفی عام و فهم مشهور است، فهم مشهور همان فهم خاص است. تعارض بین دو فهم خاص نیست تعارض این گونه است که لفظ ظهور دارد فهم فقهاء بر خلافش است که اولاً مصداق ندارد و ثانیا تقدمش از باب تقدم عالم بر جاهل است و بعد هم گفتند که اگر ظهور نباشد فهم فقهاء ظهوردرست نمی کند گفتیم که ظهور عرفی از باب عرف خاص درست می شود. در نتیجه از حیث دلالت هم چنانچه گفته اید که فهم فقهاء باید مورد نظر باشد از روایات آنچه را که مشهور بفهمند اعتبار دارد و اعتبارش قطعی است و مطابق احتیاط هم است. با یک تتمه و آن اینکه فهم قدمای اصحاب به طور طبیعی برخلاف ظهور عرفی عام الفاظ صورت نگرفته و نمی گیرد. در نتیجه شهرت عملی قطعاَ اعتبار دارد هم در جهت جبران سند و هم در جهت تصحیح و صحت و اعتبار دلالت همان طوری که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند.

نکات تکمیلی جبران ضعف و اعراض مشهور ۹۵/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکات تکمیلی جبران ضعف و اعراض مشهور

روز ولادت سید الشهداء از طرف همه مان به محضر مولای عالم سلطان هستی بقیه الله الاعظم تبریک و تهنیت باد و همین طور به محضر شریف کریمه آل البیت این روز مبارک را تبریک بگوییم. و برای شما هم این روز عید سعید را تبریک عرض می کنم. درباره امام حسین علیه السلام یک جمله از رسول الله الاعظم صلی الله علیه و آله و سلم «من أراد ان ینظر الی اعزّ اهل الارض و الی اعزّ اهل السماء فلینظر الی الحسین»، سید الشهداء کسی است که رسول الله می فرماید: اگر کسی بخواهد عزیزترین فرد جهان هستی را نظاره کند باید به چهره و رخسار امام حسین ببیند. ان شاء الله که همین طور هم است ما که پیروان سید الشهداء هستیم یک نعمت را نادیده نگذاریم عزت داریم، عزت ما در ارتباط و ارادت اعزّ اهل الارض و اعزّ اهل السماء است که امام حسین است. هر کسی که بخواهد عزیزتر باشد از باب کسب فیض و مراتب فیض، هر کسی خودش را بتواند نزدیک تر کند به عشق سید الشهداء او عزیزتر خواهد بود حتی یک شاعر هم اگر باشد. امروز مثلاً در بین شعرای جهان موجود که شعرش از هزاران بار هم بیشتر تکثیر شده است به عربی دعبل است و به فارسی محتشم است. این دو تا عزیزند به اعزّ اهل الارض و اعزّ اهل السماء ارتباط برقرار کردند. فقهاء شیعه عزیزند، من طلبه از باب شکر نعمت عزیزم به خاطر ارادتی که به مولایمان سید الشهداء داریم که اعزّ اهل الارض و اعزّ اهل السماء است. بدانیم هر روزی که بگذرد مخصوصاً این توقفگاه موقت که بگذرد. زندگی دنیا اتاق انتظار است آدم از اتاق انتظار که بیاید بیرون می فهمد که کار دست کیست، عزت از کجا به دست می آید، عزت اصلی آنجا نشان می دهد. چون در صحنه حساس کل تکوین که صحنه قیامت است محور عزت می شود عزیز زهراء سید الشهداء با آن صحنه قیامت. خوش به حال کسانی که از آن عزت بهره دارند و از آن عزت بهره می گیرند. مطمئن باشید واجبات و محرمات که در حد حساس باید رعایت شود که در ورودی مولّی علیهم است تا آدم واجبات و محرمات را رعایت نکند وادی مولّی علیهم برای ولایت مولی بسته است. اگر واجبات و محرمات رعایت بشود ان شاء الله، هرچند گاه گداری واجبی ترک یا حرامی انجام می شود خدا لطف دارد معالجه گذاشته است و فوراً جبران و استغفار و توبه. اگر این عملیات انجام بشود این مقدار ارادتی که به سید الشهداء داریم به امید خدا و به کرم اهل بیت عزت

آن دنیا نصیب شما است. خدایا تا باشیم ما را با ولایت بدار.

ص: ۴۹۱

نکته های تکمیلی نسبت به جبران ضعف خبر به وسیله شهرت و همچنین ایجاد وهن به وسیله اعراض

آراء در این رابطه گفته شد، تحقیق هم بیان شد. ما حصل تحقیق این شد که همان طوری که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که شهرت استنادیه به اصطلاح محقق نائینی شهرت استنادیه و به اصطلاح سیدنا الاستاد شهرت عملیه که قدمائیه باشد قطعاً موجب جبران ضعف سند می شود و اعراض هم همین طور با آن سه تا شرط که گفتیم که یکی از شرطهایش این بود که اعراض مدرکی نباشد و اعراض قدماء هم موجب وهن می شود که نکته اصلی در وهن این بود که شک در حجیت به وجود می آید. و شک در حجیت هم مساوی با عدم حجیت است. در تعبیر خلاصه ما به اینجا رسیدیم که گفتیم اگر شهرت را از عنوان شهرت وحشتی داشته باشیم که شهرت است ربّ مشهور لا اصل له، می گوییم شهرت نگویید عمل اصحاب به یک خبر توثیق عملی است. آن اصحاب موثّقونند قولاً هم می توانند توثیق بکنند و عملاً هم می توانند توثیق بکنند. اعراض اصحاب قدماء هم تضعیف عملی است نگویید که اعراض ربطی دارد یا ندارد. تضعیف عملی است. گفتیم که عمل اصحاب مضافا بر سند نسبت به دلالت هم کارایی داشته باشد. اگر یک جایی دلالت روایت در هاله ابهام باشد اصحاب یک معنا را از درون این روایت اعلام بکنند این معنا اعتبار دارد. برای اینکه فهم اصحاب است، فهم متخصصین است. و آن اشکالی که گفته شد که فهم معنا به اهل عرف به عرف آن لغت اختصاص دارد، گفتیم عرف دو قسم است: عرف عام است الفاظ عادی یک لغت، عرف خاص است که فقهایند و اصحابند و محدثین و متون روایات. آن فهم متون از تخصص اصحاب قدماء است. معنای الفاظ تخصصی از عرف خاص گرفته می شود. مضافا بر اینکه مع التنزل اگر بگوییم روایات به زبان عربی است باید اهل زبان عرب برای ما معنا را اعلام بکند می توانیم آنجا هم بگوییم فقهای ما قدس الله انفسهم الزاکیات اهل زبان عربند، زبان و محاورات و مکالمات شان عربی است هرچند شیخ طائفه از طوس است ولی شیخ طائفه محور و مصدر فقه در نجف است. او هم فقیهی است که متخصص زبان عرب است و هم عربی است و هم نجفی قسمتی که مثل شیخ مفید و حلّی ها و غیرهم که عربی هستند و اهل بغداد و حله و احیاناً کوفه هستند.

ص: ۴۹۲

استدراک سید الخوئی

شاهد بر این مدعا هم یک استدراکی است که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در بحث از اعراض یک استدراکی دارند می فرمایند: اگر جمعی از فقهای ما یک معنایی را از یک لفظ بفهمند و اعلام بکنند که ما آن را نفهمیده باشیم و اینها اهل لسان هم باشند یعنی اهل زبان عربی در این صورت این فهم اصحاب و فقهاء زیرمجموعه فهم عرف قرار می گیرد. پس از این جهت می توانیم بگوییم که فهم اصحاب نسبت به معنای لفظ روایت اعتبار دارد چون آنها اهل لسانند و اهل عرف آن لغتند. اگر این گونه بگوییم ممکن است. اما با یک شرط می فرماید: این فهم اعتبار دارد به شرط اینکه برداشت آنها از لفظ به طور مستقیم باشد یعنی معنا را از حاقّ لفظ بفهمند اما اگر معنا را از قرائن و مناسبات بفهمند دیگر این ظهور عرفی نیست و می شود اجتهادی. اجتهادی که بشود آن ربط به حجیت ظهور ندارد، ربط به اعتبار نظر عرف ندارد. این بیان ایشان بسیار متین است، اما از حد کار ما یک مقدار بالاتر است. کار ما که کار استنباط و ظهورات و عرفیات است در سطح فهم عرف عادی باشد، دقت عقلی بسیار ارزشمند است ولی از سطح کار ما بالاست. این نکته که باید فهم معنا از حاقّ باشد و از قرائن نباشد اگر بناء بشود این دقت رعایت بشود اختلال در تفهیم و تفهم است، باید تفهیم و تفهم را همه اش را ببریم زیر سوال و یکایک را تجربه کنیم از حاق است یا نه. اصل بر این است که از حاق است. و متعارف هم این است که از حاق است. از قرائن دلیل می خواهد. اگر نسبت به فهم قرائن واضحی نداشتیم به طور طبیعی حمل می شود که این معنا از حاق لفظ است. اما رتبه بندی شهرت، در بحث جبران گفتیم که محقق نائینی مخصوصا فرمودند که منظور از شهرت شهرت قدماء است، شهرت متاخرین اعتباری ندارد یعنی جبران ضعف نمی کند. [(۱)]

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۵۹.

تعارض دو شهرت

بحث را که تا اینجا بردیم معلوم شد که اگر دو تا شهرت متعارض بشود شهرت قدماء و شهرت متاخرین طبیعتاً شهرت قدماء مقدم است و ترجیح دارد، این تقریباً یک امر مسلم است. یک سوال و یک جواب: سوال این است که ما دیده ایم شهرت متقدمین را متاخرین ردّ کرده اند و این ردّ هم بسیار ردّ به جایی است و هیچ اشکالی ندارد. اینکه می گویید همیشه شهرت متقدمین مقدم بر شهرت متاخرین است این اشکال را جواب بدهید. مثال معروف در منزوحات بئر اگر عصفوری در چاه می افتاد دلوهایی را باید نزح می کردید مشهور بود. فقهای متاخرین آمدند به طور صریح و قاطع، چون آن شهرت شهرت استنادیه بود مستند بود به یک روایت. روایت را پیدا کردند که روایت ضعیف است و اساس درست ندارد. از سوی دیگر ادله اطلاق آب کثیر و آب دارای اصل و منبع، اطلاق از یک سو و ضعف مانع از سوی دیگر فتوا بر این شد بلا اشکال که اگر عصفوری در چاه بیافتد خود عصفور را بیرون بیاورند و اجزاء متلاشی شده اش را هم بیرون بیاورد که چیزی باقی نماند از خود آن نجس یعنی عصفور، دیگر آب چاه پاک است و نیازی به نزح ندارد.

سوال و جواب

یک اشکالی است بسیار عمده که چگونه جواب می دهید که شهرت متقدمین مقدم بر شهرت متاخرین است. اما جواب یا توضیح اشکال، در مورد دفع این اشکال گفته می شود که اولاً این شهرت شهرت متقدمین نیست بلکه شهرت طبقه وسطی است به تعبیر صاحب جواهر. این در شرائع و شرح لمعه آمده است که متاخرین است و محقق حلی از طبقه وسطی است اولاً از متقدمین نیست. و ثانیاً پس از تحقیق گفتیم شهرت و اعراض مدرکی نباشد. همان طوری که اعراض مدرکی، اجماع مدرکی، شهرت مدرکی. شهرت مدرکی بود، اگر شهرت مدرکی بود همان اشکالی را دارد که اجماع مدرکی دارد. این شهرت دقیقاً مدرکی بود. بنابراین به مدرکش مراجعه شد و دید مدرک کارایی کامل ندارد. و ثالثاً فقهای متاخرین دیده اند که آن اعاظم برنامه های از این دست یعنی تطهیر و نظافت و امثال را بر احتیاط قرار می دادند احیاناً لذا کشف شده برای ما که احتیاط هست، خلاف آن احتیاط مستحب اشکالی نیست. رابعاً تقدم شهرت بر شهرت نیست، شهرت متأخرین مقدم بر شهرت متقدمین نشده است بلکه پس از تحقیق شهرت متقدمین به اشکال برخورده است. این مانعی ندارد که یک شهرت علی التحقیق به اشکال بربخورد.

نکته تکمیلی

نکته تکمیلی دیگر این است که اگر یک تعارضی پیش بیاید، تعارضی بین شهرت متقدمین از یک سو و شهرت متاخرین با پشتیبانی فهم عرف، یک طرف فهم عرف است و شهرت متاخرین و یک طرف شهرت متقدمین است. اگر دو تا شهرت بود که شهرت متقدمین مقدم بود، الان شهرت متاخرین یک پشتوانه و یک عقبه پیدا کرد، عرف هم عقبش قرار گرفت. در این صورت چه می شود؟ در این رابطه پس از که این تعارض به وجود بیاید اگر تعارض در احکام الزامیه منتهی به تساقط می شود که شرعاً جمع بین ضدین ممکن نیست و ترجیح یکی هم بلا مرجح است و هر دو از حجیت به وسیله داشتن مانع مقابل ساقط می شود هر یکی به جهت داشتن مانع مقابل از حجیت ساقط می شود. اما اگر حکم غیر الزامی بود نتیجه تعارض را می توانیم تخییر اعلام بکنیم. چون الزامی نیست و ممکن است دو تا مستحب متقابل آمده باشد. از اساس هم مشکلی ندارد منتها به تخییر رجاءً و انقیاداً عمل می کنیم. اما مثالی که ذکر شد در آنجا شهرت متقدمین ترجیح داشت شهرت متاخرین هم ترجیح دیگری پیدا کرد، هر دو دارای مرجّح می شود، هر دو که دارای ترجیح شد طبیعتاً در عرض هم از توان و قدرت مساوی برخوردار هستند لذا قاعدتاً کار به تعارض کشیده می شود، اینجا چون که تعارض به تساقط کشیده می شود بعد از تساقط احوط الحکمین باید اخذ بشود تا مطابق با احتیاط دینی دربیاید و تا موافقت عملیه اجمالیه انجام بشود.

اعتبار خبر واحد و مراتب اعتبار از حیث سند و دلالت ۹۵/۰۲/۲۲

ص: ۴۹۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعتبار خبر واحد و مراتب اعتبار از حیث سند و دلالت

سالروز ولادت آقا ابالفضل العباس سلام الله علیه را همه با هم به محضر مولایمان آقا بقیه الله الاعظم تبریک و تهنیت می گوییم. خداوند به برکت این روز فیض وافری نصیب این جمع بفرماید. ان شاء الله از یمن وجود حضرت عباس تمامی مشکلات زندگی و موانع عبودیت و علم دفع و رفع بشود. درباره حضرت ابالفضل یک روایتی را از آقا امام سجاد نقل کنم که فرموده است: «رفع الله رایه عمی العباس»، امام می گوید خدا برافراشته است رفیع و عالی قرار داده است پرچم عمویم عباس را. یک رفعت الهی از سوی خدا رایت ابوالفضل برافراشته شده است. یک رفعتی که فراموش نمی شود. یکی از اسرار این قضیه که اهل بیت در داخل حرم سید الشهداء مدفونند حضرت عباس جدا و مستقل، یکی از مصادیق «رفع الله رایه عمی العباس».

اعتبار خبر واحد و مراتب اعتبار آن از حیث سند و از حیث دلالت

اما بخش اوّل عنوان که اصل اعتبار روایت باشد گفته ایم که روایت اطلاقاً اعتبار دارد در حد یک اعتبارمّا بلا شبهه. یعنی تا ببینیم این بیان و این تعابیر و جملات روایت است قطعاً یک اعتباری خواهد داشت.

ادله اعتبار روایت و مویدات

دلیل بر این مطلب که مطلق روایت اعتبار دارد دو دلیل و چهار موید در جهت اثبات اعتبار برای مطلق روایت وجود دارد. اما دلیل، دلیل اول عبارت است از اینکه صدق عنوان، عنوان روایت یک خاصیت ذاتی دارد پس از صدق عنوان یک الفاظ دارای منزلت است، دارای قدر و شرافت است، از یک شرافتی برخوردار است، حیثیت اضافیه دارد و این امتیاز است و این یک اعتبار ابتدائی است. بدانیم روایات که در حقیقت عقبه کار اجتهاد است و حتی آیات قرآن به وسیله روایات توضیح و شرح داده می شود در باب اجتهاد و استدلال. این روایات بدنه عظیمی دارد و این بدنه عظیم دارای یک شرافت و عظمت ذاتی است.

ص: ۴۹۶

دفع توهم

و به عنوان دفع توهم گفته شود اشکال و جواب، روایات مجعوله شنیده می شود، شنیده شده است روایات مجعوله ای است، جواب: آنهایی که قطعاً جعلی است از باب جعلیات چهره جدا و برای محدثین شناخته شده است.

واضعین چه کسانی اند؟

کتاب ضیاء الدرایه که یکی از علماء و تلامذه محقق نائینی در نجف این کتاب را نوشته است و کتاب بسیار خوبی است، در

صفحه چهل این کتاب آمده است که واضعین کیانند، آنهایی که روایت وضع و جعل می کنند. منظور از وضع در آن اصطلاح همان جعل است. گروه واضعین به طور خلاصه سه دسته اند: ۱. زنادقه، کفاری که علیه اسلام می خواهند روایت جعل بکنند یا بعضی از روایاتی که از زنادقه و کفره آمده است. مثلاً از باب مثال شنیده اید که یک حدیثی است که کره زمین روی شاخ گاوی است و آن گاو بزرگ روی یک ماهی بزرگ است، این ریشه اش از هندوستان و در مکتب هندوها است. یک حدیثی است در منابع خود هندو. و گروه دوم از واضعین درباری هاست. چون که روایات در مسلک ابناء عامه از زمان عمر بن الخطاب تا عمر بن عبد العزیز صد سال تعطیل بود بعد سلاطین و خلفاء آمدند از زمان عمر بن عبد العزیز کسی روایت می آورد مقام کسب می کرد پول به دست می آورد. گروهی از جعالها این درباری هاست که جعل می کنند به خاطر اینکه چیزی به دست بیاورند. نمونه اش را می گویند بعد از حافظ بناء شد که اشعار حافظ را جمع کنند. گفته می شود بعضی ها برای پول و اینها رفتند شعر را مشابه سازی به نام حافظ آوردند تا کسب مقام و منزلت و کسب معیشت بکنند. البته این ثابت نیست و ذوق شعراء و مکتب شعری نشان می دهد دیوان حافظ از خود حافظ است چون آن اشعار تا به حال از رونق نیفتاده و ظاهراً تا زبان فارسی است از رونق نیافتد. گروه سوم ریاکارهاست. روایاتی را جعل بکنند و بیاورند برای مردم ساده دل بگویند من راوی ام، راوی یک سمعه ای داشته است. و افرادی که تحت تاثیر نفسانیات هستند. روایت جعل کنند می روند روایات را مشابه سازی می کنند بیاورند برای مردم بگویند این فرد راوی است و کسب اعتبار و مقام و منزلتی به دست بیاورند. در جمع روایاتی که تحت عنوان روایت درکتب معتبر روایی تدوین شده است روایات مجعول و موضوعه قطعاً به طور قطعی وجود ندارد. جمع جدا و چهره شناخته شده و «يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ». (۱) کتب معتبره ای که داریم مشهور و معروف بین ما اصول چهارگانه است اما کتب معتبره زیادی داریم با یک اشاره کوتاه محدث عاملی طبق تحقیقی که دارند می فرمایند: فائده چهارم از فوائد کتاب وسائل جلد آخر می فرماید: من این روایات وسائل را از کتب معتمده که مولفینش تصریح کرده اند به صحت و اعتبار آن کتابها و مشهور هم آن کتابها را معتمد بدانند، جمع آوری کرده ام از کتاب کافی شروع می کند تا هشتاد تا کتاب که شخصاً بدون واسطه خودم از هشتاد تا کتاب معتبر و معتمد این روایات را جمع کرده ام. یکی از کتاب های معتمد پیش ایشان تحف است، که اگر خواستید برای تحف استدلال کنید بگویید محدث عاملی تصریح کرده است که تحف کتاب معتمدی است. و بعد می فرماید: اما کتابهایی را که بالواسطه نقل کردم یعنی به واسطه مشایخ، شیخ صدوق، شیخ طوسی، شیخ مفید تا سید بن طاووس که سید بن طاووس تقریبا در زمره مرز محدثین قدماء است مثل علامه حلی که مرز متقدمین و متاخرین فقه است. تا سید بن طاووس، این کتابهایی که بالواسطه یعنی به واسطه اینها نقل کردم از این کتاب ها عددش بالغ است از نود و چهار کتاب. و اما خود آن اصحاب که احادیث را نقل کرده اند در کتب رجالیه شان بالغ می شود بر بیشتر از شش هزار و ششصد کتاب. اینقدر منابع غنی داریم، منتها صاحب وسائل راحت کرده است. روایاتی که در این کتب دیده شود عنوان روایت را داشته باشد یک اعتبار است. در این زمینه اگر بگویید اصول اربعماه کجاست؟ اولاً ـ اصول اربعمأه که اصول یعنی جمع اصل و اصل یعنی کتاب روایی. در آن زمان در اصطلاح روایت کتاب را می گفت اصل. اصول اربعماه یعنی چهارصد کتاب که از جلسه امام صادق تدوین شده، روات این را جمع کردند و تدوین کرده اند. این کتب گفته می شود به مرور ایام اصل ساختارشان قسمتی مختفی و قسمتی از بین رفته و قسمتی در این کتاب ها گفته می شود که عمده بدنه و محتوای آن اصول اربعماه در کتب اربعه جمع و تدوین شده است. از این دلیل به طور دقیق استفاده کردیم که یک اعتبارمّا نسبت به روایات است. دلیل دوم ما آیه قرآن همان آیه نبأ و رأی هم رأی خبره که رأی محقق نائینی است که فرمود از منطوق آیه نبأ استفاده می شود که خبر فاسق خالی از اعتبار نیست. چون در آیه می گوید «إِن جَاءَكُمْ

فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (۲) نمی گوید «فاترکوا» خب خبر ضعیف تر و بی مقدارتر از خبر فاسق دیگر نیست، در آیه تصریح می کند که خبر فاسق را تبین کنید یعنی می گوید اعتبارمّایی دارد که خبر است و روایت است. از این آیه و منطوقش استفاده می شود که خبر ضعیفی که در نهایت ضعف هم باشد فاقد اعتبار نیست.

۱- الرحمن/سوره۵۵، آیه۴۱.

۲- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

اما مویدات

این دو تـا دلیـل، و امـا مویـدات: در این رابطه چهـار مویـد هم قابل اسـتناد است: ۱. اسـتناد فقهـاء در مقام اسـتدلال به روایات ضعیف، دأب و سـیره اسـتدلالی ارباب اجتهاد را دیده اید نمونه و مصداق بارز جواهر است، به جواهر مراجعه کنید پس از که بحث از روایات و اسـتدلال برای اثبات احکام مطرح می شود روایات را که نقل می کنند روایات مستند و معتبر و صحیح ذکر می شود وانگهی روایـات دیگر را تحت عنوان خـبر نه موثق و مصـحح، خبر حفص و خبر سـکونی تحت عنوان خبر یـا مرسـل صـدوق، مرسل ابن ابی عمیر مراسـیل و ضـعاف را هم ذکر می کنـد. برای اینکه این روایات هرچند ضـعافند و اعتبار کامل در حد دلیل ندارند اما از یک اعتبارمّایی برخوردار هست که می توانند در کنار ادله معتبره از مویدات باشـند. ۲. اعتبار کتب، در بحث رجـال هم گفته ایم که در علم رجال برای کتابشناسـی که اینها شمّ است، شمّ های خیلی خوب است، شمّ الـدرایه اسـت چنانکه برای شمّ الفقاهه گفتم فقیه شناسی و قدماء شناسی خیلی تاثیر می کند برای فهم و درک. یک مصداق شمّ الدرایه متن شناسـی بود، یکی از نکـات شم الـدرایه کتاب شناسـی است. کتب معتبر اگر کتاب معتبر شـد مثلاً الان نوادر و کتاب سـرائر و امثال که کتاب معتبر شـناخته شـده است روایاتی که در آن کتب مسـطّر و مـذکور باشد به جهت وجودشان در آن کتب معتبر اعتبار دارد. محققین و موثقین برای آن کتاب اعتبار آفریده اند و فقهاء و اعتماد عملی اصحاب نسبت به آن کتاب ها اعتماد به وجود آورده انـد، کتب معتمـده ای است. لـذا محـدث عاملی فرموده اند من خودم بدون واسـطه از هشـتاد تا کتاب معتمد این روایـات را نقـل کرده ام یعنی برای این روایـات معتمـد بودن کتـاب هم اعتبـاری می آفرینـد. ۳. مقتضای قاعـده منجزیت علم اجمالی، که این را شـیخ انصاری مفصل بحث کرده انـد و ما از همان بیان حسن اسـتفاده می کنیم که سـیدنا الشـهید صدر هم تصـریح فرموده اند. بیان شـیخ انصاری و در تکمیل آن بیان شـهید صدر قدس الله انفسهم الزاکیات این بود که اعتبار روایت و خبر واحـد به طور خلاصه و اجمال از طریق قاعـده منجزیت علم اجمالی به دست می آید. ما علم اجمالی داریم که روایات از معصوم صـادر شـده است قطعاً و آن روایـات هم در بین همین روایـاتی است که در کتب مسـطّر است یعنی سـطرها و خطوط کتاب را تشـکیل می دهـد. و پس از داشـتن آن علم اجمالی هر روایتی که ببینیم طبق قاعده باید آن روایت را مورد توجه قرار بدهیم و از کنارش چشم بسته رد نشویم.

ص: ۴۹۸

اصاله الصحه

۴. یک اصل است و آن اصاله الصحه است. در اصاله الصحه طبق مدرک این قاعده به این نتیجه رسیدیم که اصل صحه هم در افعال است و هم در معاملات و در عبادات و در اقوال. بنابراین جزء قلمرو اصاله الصحه یک راوی اگر یک روایتی را نقل بکند براساس اصاله الصحه باید بگوییم مهر صحت خورده است و اعتبار برایش قائل بشویم. تا این حد جای تردید نباشد.

نکته

و صحت با صدق لغتاً فرق دارد ولی در مقام عمل اگر قول فرد را حمل بر صحت بکنیم حمل بر صدق نکنیم صحت معنایش چه می شود؟ صحت و صدق قول یکی است، می شود دو کلمه نزدیک به هم در مصداق یکی دربیاید. اما در رجال گفتیم که این اصاله الصحه درست است اعتبار خلق می کند ابتداءً درست است اما در مقام اجتهاد و استنباط نه اینکه یک اهمیتی در اصل استنباط در کار است علاوه بر اصل دنبال دلیل هم باید برویم. فقط به مقتضای اصل بسنده نکنیم. خبری که ساقط از اعتبار است مجعول و مقطوع الجعل است و قطعی الجعل ساقط از اعتبار است. لذا خبر ضعیف مساوی با خبر بی اعتبار نیست. خبر ضعیف مساوی با خبر مجعول نیست. و خبر ضعیف خارج از حدود اعتبار نیست منتها اعتبار درجات دارد، از اعتبار ابتدائی که برای خبر ضعیف است تا اعتبار انتهائی که خبر صحیح اعلائی است درجات است همه زیر پوشش اعتبار است و به خاطر تفاوت درجات کاربردش هم فرق می کند آنکه در درجه بالاست کارش دلیل است و آنکه در درجه پایین است کارش تایید است.

بحث مراتب اعتبار ۹۵/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث مراتب اعتبار

گفته شد که از متممات بحث حجیت خبر بحث از اعتبار آن است که خدا توفیق داد مفصل بحث شد که خبر اطلاقاً دارای اعتبار است منتها اعتبار درجات دارد، از ابتداء تا انتهاء اما در این فراز از بحث ان شاء الله یک توضیحی درباره مراتب اعتبار یادآور شوم که این توضیح برای ما در بحث استدلال بسیار مفید است. به طور خلاصه و به طور کل مورد توجه داشته باشید که تمامی ادله و روایات که جزء ادله است هم از اعتبار اطلاقاً برخوردار است منتها اعتبار درجات دارد و هم مراتب اعتبار فرق می کند.

اجماع

مثلاً غیر از روایات اجماع و شهرت و سیره اطلاقاً یک اعتبارمّائی دارد. بهترین شاهد در این مورد این است که فقهاء در مقام استنباط از اجماعات منقول و از شهرتها بهره می گیرند. تقریباً ابتدای بحث شان این است که «الحکم ذلک علی المشهور» یا می گوید مورد اجماع منقول یا «ادّعی علیه الاجماع» این بیان شاهد درست بر مدعای ماست که تمامی این ادله اعتبار دارد ولی اعتبار درجه بندی شده است. اجماع محصل و تعبدی درجه یک است و اجماع مدرکی و اجماع منقول در درجه دوم است و موید است.

سیره

سیره عقلاء که طبقه بندی دارد سیره متشرعه در رأس قرار دارد و سیره عقلاء پس از آن. و سیره به اعتبار متعلق دو قسم است: یک سیره عقلاء که در جهت اثبات حکم شرعی باشد، و سیره ادباء که در جهت اثبات یک معنای ادبی لفظ قرار دارد. اینجا عنایت کنید سیره عقلاء که برای اثبات حکم شرع به کار می رود باید امضاء شرعی داشته باشد. بدون امضای شرعی اعتبار ندارد. اما سیره ادباء درباره یک مطلب ادبی خود اثبات مشی مستمر اهل ادب کافی است. خود استمرار مشی ادب کافی است نیاز به امضاء ندارد. چون مسئله از مسائل شرعی نیست. مثلاً اگر درباره صفت قرار دادن مصدر بحث کنید در ادب و بلاغت سیره بر این است که اگر فرد در حد بالایی وجود داشت و شدت اتصاف وجود در کار بود آنجا دیگر لفظ مشتق کنار می رود مصدر می آید وصف می شود می گوییم «زید عدل». امضای شرعی ندارد و فقط استمرار سیره ادباء در بلاغت ثابت است و کافی است می گوییم استعمال درست است هرچند از لحاظ معاییر ابتدائی ادبیات اشکال دارد ولی از باب مبالغه در مورد خاص این استعمال مورد سیره ادباء است. و همین طور درباره شهرت که شهرت اقسامی داشت که گفتیم و آن اقسام هم همان مراتب خودش را دارد. هر شهرتی از اعتبار برخوردار است منتها اعتبار درجه بندی است اعتبار کامل و ناقص. شهرت متاخرین هم اعتبار دارد،

ص: ۵۰۰

شهرت و اشهر و مشهور

نکته ای که اینجا مورد نظر است این است که در شهرت یک عنوانی بکار می رود که می گویند اشهر، این اشهر اعتبارش چیست؟ درباره اشهر نقدی وجود دارد و آن این است که اولاً اشهر مشکل است تحقق داشته باشد برای اینکه دو تا مطلب متقابل اگر مشهور شد کار خلاف واقع می تواند باشد ابتداءً یعنی جنبه خلف ممکن است داشته باشد. اما اگر فرض کردیم دو تا مشهور باز هم وجود داشت می گوییم به موارد نادری دو تا مشهور ممکن است وجود داشته باشد که این مع التنزل است ولیکن اشهر کار مشکلی است. اولاً ـ وجود اشهر تحققش و امکانش یعنی در مقام ثبوت قول به اشهر در برابر مشهور باید بگوییم فقط یک فرض است و ثانیاً تشخیص اشهر مشکل تر از تصور آن است. که کسی دو تا مشهور را داشته باشد و یکی را یک مقدار برتر ببیند کار مشکلی است. حدّاقل اثباتش بسیار دقت می طلبد اگر ثابت بشود دقیقاً می شود جزء دقت های فوق العاده عقلی که آن دقت ها در مدار بحث استدلال و عرف قرار ندارد. در نتیجه اگر جایی اعلام بشود اشهر، منکر نیستیم صاحب نظر است و برای خودش اشهر آمده است ولی اشهر برای خودش یک امتیازی ممکن است به وجود بیاورد ولی از مویدات هم به حساب نمی آید، در حد مویدات هم نیست می توانید بگویید که در حد استحسان ممکن است قرار داشته باشد. فقط قیاس که دلیل خاصی دارد و خود عملیاتش هم عملیات خاصی است از سوی شرع قیاس ظنی ممنوع اعلام شده است، بقیه شواهد و ادله و مدارک و اشعارات و استحسانات همه در پوشش اعتبار است منتها اعتبارمّا و اعتبار حداقلی، کمک است و استحکام بخشی دارد و تقویت می کند و از این قبیل.

ص: ۵۰۱

مراتب اعتبار روایات

پس از که اجمالاًـ گفته شد که روایات دارای مراتب است که شرحش را دادیم و همه این مراتب اعتبار دارد منتها اعتبار حداقلی تحت یک جنس است، فصولش فرق می کند پس از این عنایت کنید اختلاف مراتب اعتبار برگرفته از مدارک مختلف است. مثلاًـ در روایات اولین مورد و معتبرترین مورد روایت متواتر است. در روایات معتبرترین مورد و قطعی روایات متواتر است که ما سه قسمش را شرح دادیم.

اعتبار متواتر از کجاست؟

اعتبار متواتر از کجاست؟ سیره عقلاء است، سیره متشرعه است؟ نه، چیست؟ اعتبار متواتر تسالم و ضرورت است.

شش مورد قطعیات و مثال شان

سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: متواترات ضرورات است اضافه می کنند از ضروراتی که از قطعیات شش گانه منطق است. توضیح مسئله: در منطق کتاب جوهر النضید شرح منطق تجرید که متن از استاد و شرح از شاگرد است، در این کتاب از این قطعیاتی که مبانی برهان است شش مورد شمرده شده است: ۱. اولیات، ۲. محسوسات، ۳. مجرّبات، ۴. متواترات یا ضروریات، ۵. حدسیات، ۶. فطریات. طبق بیان علامه حلی منظور از اولیات این است که در اولین برخورد در اولین نگاه حقیقت نشان می دهد مثل «الکل اعظم من الجزء»، این مجموعه را می گویند تصورش برای تصدیقش کافی است و در اصطلاح خود علامه می گویند که «قیاساتها معها». و اما مورد دوم که محسوسات بود مثل مشاهده این قضیه «الشمس مضیئه»، و قسم سوم مجرّبات در حقیقت همین علم تجربی به معنای تجربه علمی است که یک دارو را تجربه می کند که باعث درمان یک درد می شود، مثال شیخنا العلامه شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه که خوردن ماست زیاد باعث خواب زیاد می شود، کسی کم خواب است ماست زیاد می خورد. پنجم حدسیات بود، حدس را مثال می زند علامه حلی بر این مطلب که می گوید روشنایی قمر به توسط نور شمس است. اگر در کلّ یک مطلبی به طور حسّ ثابت نشود و از طریق حدس ما پی ببریم به آن می گوییم حدسیات، منتها حدسیاتی که در حد انّی باشد مثل دیدن دخان که کشف بکند از وجود آتش. و اما ششم فطریات، فطریات چیزی است از قضاوت عقل خارج است، روح آدم قضاوت می کند. مثلاً دوست داشتن آسایش، کسی که طالب آرامش در زندگی است این طلب آرامش و خواستن آسایش یک امر فطری است و مبادی برهان. اما مثال ما در مورد متواترات است. متواترات را علامه حلی می فرماید: متواتر عبارت است از کثرت شهادت، شهادت ها آن قدر زیاد بشود در مورد یک مطلب که جزم به آن مطلب ضروری بشود و این معنای متواتر است. ذوق و طبع سیدنا الشهید صدر این را گرفته است که این متواترات را به آن متواتراتی که خواجه و علامه می گویند وصل کنند که وصل کرد و متواترات در تعریف منطق این شد که ما الان در اصول و بحث حجیت می خوانیم. شهید صدر می فرماید: اعتبار متواتر ضرورت است نه سیره و آیه و روایت. می توانید بگویید که تسالم و ضرورت، چون فاصله بین ضرورت و تسالم فاصله اش اگر بگوییم وصل است و دو تا اصطلاح هیچ دغدغه نداشته باشید همان مطلب مسلم و ضروری را اگر از منظر فلسفه و منطق بنگریم می گوییم ضروری و از منظر فقه و اصول بنگیریم می گوییم تسالم. بنابراین این درجه از اعتبار مدرک اعتبارش ضرورت است.

سوال:

پاسخ: منطق برای مبدأ برهان یک عده اموری را به عنوان مبادی برهان اعلام می کند و این مبدأها مبدأها هر کدام در حدّ خودش قطعی است تا مبدأ برهان بشود.

مرتبه دوم اعتبار مستفیض است

تا به اینجا رسیدیم به مرتبه دوم، مرتبه دوم اعتبار مستفیض بود. در مستفیض که گفته بودیم فرق بین تواتر و استفاضه فرق بین علم و اطمینان است. حجیت تواتر ارتباط پیدا می کند با حجیت قطع و حجیت استفاضه مرتبط است با حجیت اطمینان. بنابراین در صورتی که استفاضه واقعیت و شاکله اش از این قرار شد مدرک اعتبارش اجماع فقهاء بلکه عقلاء بلکه اجماع عملی عقلاء است که اطمینان را عقلاء در حکم علم وجدانی می دانند که گفتیم اطمینان علم تعبدی است. بنابراین اعتبار اطمینان هم به وسیله سیره عقلاء نیست بلکه به وسیله اطمینان و اجماع است.

مرتبه سوم اعتبار خبر صحیح اعلائی و دلیل حجیت آن

درجه سوم از اعتبار که عبارت است از خبر صحیح اعلائی، یعنی وثاقت روات قطعی باشد یا از اصحاب اجماع یا دو نفر موثق شهادت داده باشند علی کلّ حال وثاقت روات قطعی باشد. این صحیحه اعلائی اعتبار بالایی دارد. دلیل حجیت خبر صحیح اعلائی هم سیره عقلاء نیست هرچند سیره عقلاء هم ممکن است همراه باشد ولی دلیل اصلی اش هم اجماع است و هم سیره متشرعه است.

مرتبه چهارم خبر ثقه و حسنه

درجه چهارم که خبر واحد ثقه و خبر واحد حسنه بود، این دو خبر اعتبار دارد مخصوصاً خبر ثقه علی التحقیق بین محققین و صاحب نظران اعتبار دارد و اعتبارش از طریق سیره عقلاء است که به خبر ثقه اعتماد می کنند. و خبر حسن بر مسلک تحقیق علی الاقل با خبر ثقه در یک مرحله قرار دارد و دلیل اعتبارش هم همان سیره عقلاء است.

تعارض متواتر و مستفیض و خبر صحیح

پس از که مدارک اعتبار گفته شد تعارضات هم خود را نشان می دهد، در صورت تعارض ۱. خبر متواتر با خبر متواتر دیگر تعارض نمی کند و امکان ندارد دو تا قطع در یک زمان جمع بشوند و دو خبر مستفیض هم علی التحقیق با هم تعارض نمی کنند. و اما این دو تا خبر با هر خبر دیگری اگر تعارض بکند مقدمند از باب تقدم علم بر اطمینان و بر ظن. هیچ اشکال و اختلافی هم وجود ندارد. و اما خبر صحیح و ثقه از بیانات سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه آنچه استفاده کرده ام که رأی ایشان این حقیقت را می نماید که بین خبر ثقه و صحیح تقدم و تأخری نیست. اما گفته می شود که دقیق است بین فرمایش ایشان، فرقی نیست هر دو موجب اعتبار است. اما درجات اعتبار فرق می کند، که خبر صحیح مقدم است بر خبر ثقه. بنابراین اگر دو خبر صحیح تعارض بکند تساقط می کند. یک نکته جدید و آن اینکه بر مبنای شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه قوت اعتبار برگرفته از قوت احتمال است. اگر یک خبر صحیح با دو خبر صحیح تعارض کند مخصوصاً اگر در بین آن دو خبر صحیح یکی صحیح اعلائی باشد مشهور این است که تعارض است. چون نه استفاضه است و نه تواتر است و نه صحیح و ثقه است. هر دو صحیح، یک طرف دو خبر صحیح و یک طرف یک خبر صحیح. اما تحقیق این است براساس مبنای ایشان که اگر یک طرف دو خبر صحیح بود و طرف دیگر یک خبر صحیح بود در این صورت قوت احتمال به سمت آن طرف می رود که دو تا خبر صحیح است. می تواند دو خبر صحیح را به عنوان ترجیح اعلام کرد. در ادامه بحث حجیت خبر شیخ انصاری مطلبی را ذکر کرده است و سیدنا الاستاد هم آن را تعرض کرده اند و آن این است که اگر دو خبر صحیح تعارض کرد آیا ترجیح به وسیله شهرت ممکن است یا ممکن نیست؟ مطلب دیگر هم که شهید صدر می بینید بحث حجیت خبر عنوانش زیرمجموعه حجیت ظواهر است. در اصول که آمده است فقط ظواهر عنوان می شود اجماع و شهرت هم که توهم شده است و حجیت خبر و جعل. اما شهید صدر به این مناسبت که حجیت ظواهر است در ادامه بحث حجیت خبر، حجیت ظواهر اقسام ظهور را انصافاً هم متناسب و هم دقیق بیان می کنند و یک مناسبت دیگری را هم ایشان تدارک دیده اند و آن این است که ما در اصول قاعده تسامح را بحث می کنیم منتها جایش در اواخر اصول عملیه است، شهید صدر قاعده تسامح را اینجا آورده، این دو تا بحث را هم ان شاء الله داشته باشیم.

توضیح تکمیلی مراتب روایات از حیث سند و دلالت ۹۵/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی مراتب روایات از حیث سند و دلالت

گفته شد که روایات از حیث سند از متواتر تا خبر ثقه دارای چهار مرتبه است و هر مرتبه با مرتبه دیگر فرق دارد.

نص و ظهور و مجمل

و اما از حیث دلالت روایات دارای مراتب است و مدارک این مراتب هم فرق می کند. مثلاً روایات از حیث دلالت در مرتبه اول نص است که نص تعریفش آن است که در بیان یک احتمال وجود دارد. احتمال خلافی در کار نیست. و این گونه دلالت یک دلالت قطعی است و شبهه ای در اعتبارش نیست و مدرک اعتبار این مرتبه از دلالت هم ضرورت است یعنی نصّ بالضروره دلالت می کند بر معنای منصوص خودش. و اما مرتبه دوم از دلالت عبارت است از ظهور. ظهور عبارت است از دلالتی که احتمال خلاف در کار باشد منتها احتمال خلاف احتمال ضعیفی است که قابل اعتناء عند العقلاء نیست در این صورت ظهور محقق می شود. و حجیت ظهور براساس بنای عقلاء است. این دو مرحله از دلالت با این دو مدرک معلوم شد، روایات یک مرحله سومی هم دارد که دلالت در حقیقت کامل نیست. اگر دو احتمال مساوی بود یا هر دو احتمال عقلائی بود با اختلاف اندکی، این گونه دلالت را در اصطلاح اصول می گوییم مجمل که ظهور در معنای واحدی ندارد. مجمل یک دلالتی دارد. ممکن است سوال کنید که مجمل چه دلالتی دارد؟ دلالت مجمل نفی معنای سوم است اگر یک نصی دلالت داشت بین وجوب و استحباب در حد مساوی مفادش این می شود که دلالت بر کراهت و حرمت دیگر در کار نیست. پس مجمل هم دلالتی دارد. این سه مرحله از دلالت است.

ص: ۵۰۵

سوال:

پاسخ: مبیّن با نص مساوی است و ظاهر را هم فرامی گیرد. فرقش این است که مبیّن با نص در مواردی مساوی است و در مواردی هم ظاهر هم به آن می گوییم مبیّن. پس مبیّن شامل نص و ظاهر می شود. ظاهر در برابر مجمل می آید و نصّ در برابر ظاهر می آید و دیگر بعد موول می شود و متشابه و محکم می شود که آن مصطلحات را هم بعداً شرح می دهیم. و محکم و متشابه و مووّل و مبیّن اساساً مصطلحات تفسیری است نه مصطلحات متعلق به روایات. مبیّن و مووّل و محکم و متشابه با این نص و ظاهر گهگاهی تطبیق می کند مصداقاً ولی آن وادی دیگری دارد، نص و ظاهر و مجمل به وادی روایات تعلق دارد. محکم و متشابه و مبیّن در وادی تفاسیر است. درباره مراتب ظهور به طور کل گفتیم دو مرتبه اصلی است و مدرک هر دو مرتبه هم با هم دیگر فرق دارد و مرتبه سوم هم یک دلالت مّایی دارد که عبارت بود از مجمل. پس از این مسئله اگر دو تا ظاهر تعارض می کند طبیعتاً تساقط کرده است. و دو تا نص با هم تعارض نمی کند و اگر دو تا ظاهر تعارض کرد ان شاء الله در بحث ظهور می گوییم که اصطلاح اظهری هم به کار برده می شود همان مطلبی که درباره اشهر گفتیم درباره اظهر هم

همان مطالب را داشته باشیم و ملاحظه کنید. اگر تعارض بین دو ظاهر به وجود آمد در ادامه بحث حجیت خبر شیخ انصاری این فرع را یادآور شده است.

ص: ۵۰۶

ترجیح احد الخبرین به واسطه شهرت

این بحث را ایشان عنوان فرموده انـد و به تبع ایشان سـیدنا الاسـتاد هم بیان کرده انـد. اگر نص و ظاهر تعارض بکند که طبیعی است نص مقـدم است از باب تقدم علم بر ظن. و اما اگر دو ظاهر با هم تعارض بکند گفته می شود احیاناً اظهری پیدا می شود همان شـرحی که در اشـهر دادیم اولاً اظهر طبق قاعده اظهر واقعیت نداشـته باشد برای اینکه ظهور که آمد از ظهور بالاتر دیگر رتبه ای نیست همه اش همـان ظهـور است در فرض اگر اظهری باشـد برداشت هـای به تعبیر سـیدنا الشـهید صـدر ظهور ذاتی است، ظهور ذاتی را ایشان ظهور ما فی الـذهن می گوید، تلقّیات ذهنی که ظهور ذاتی و ذهنی است برای خود فرد اعتبار دارد و برای کسـی دیگر اعتبار قانونی نـدارد. اما اگر دو ظاهر تعارض بکنـد شـیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر دو خبر تعارض بکند ترجیح به خبری است که مرجّح داخلی داشـته باشد. مرجّح داخلی را می فرماید افقهیّت، اورعیّت، اشـهریّت است شـهرت را مطرح می کند. می فرماید: اگر یک خبر مورد شهرت باشد شهرت مرجح داخلی است می شود مرجح داخلی مربوط به سـند. البته یک مرجحات دلالی هم اشاره می کند ایشان. اگر در دلالت تعارض بین عام و مطلق بود عام مقدم است، اگر تعـارض بین دو لفظ حقیقی و مجازی بود لفظی که معنای حقیقی به کار می رود مقـدم است. و اگر تعارض بین تقـدیر و اضـمار بود تقـدیر مقـدم است مثلاًـ اینها را اشاره می کنـد آنچه که محل کار ما است این است که شـهرت را می فرمایـد که مرجح داخلی است سـند را تقویت می کند و اجماعات مستفیض است که اگر یک خبر مرجح داخلی داشت مقدم می شود. با این دو وصف که گفته شد که شـیخ انصاری فرمود مرجح داخلی مقدم است سـیدنا الاستاد اشاره فرموده اند که شیخ انصاری برای این ترجیـح دو دلیـل ذکر کرده است در بیان ایشان که مراجعه کردیم از ضـمن فرمایش مفصل ایشان این دو دلیل را می توانید به دست بیاورید. دلیل اول اجماع بر اینکه شـهرت مرجح داخلی است و عمل به مرجح داخلی لازم است و تقدیم خبری که دارای که مرجـح داخلی باشـد اتفـاقی است به تعبیر ایشـان یعنی مورد اتفاق است. دلیل دوم عبارت است از قاعـده تعیین و تخییر. اگر دوران امر بین تعیین و تخییر باشد به درک عقل قطعی تعیین مقدم است. چون اخذ به تعیین قدر متیقن است. دوران امر بین دو چیز است یا تخییر است یعنی هر کـدامش را که انتخاب می کنیـد یا تعیین است که این یکی را انتخاب کنیـد. پس این یکی که الان انتخاب می کنیـد در هر صورت به مقتضای دلیل موجود عمل کردید یا تخییر است که تخییر هم اینجاست یا تعیین است که این را متعیّناً انجام دادیـد. پس اخـذ به تعیین قـدر مـتیقن است. بلکه گفته می شـود که در صورتی تعیین قـدر مـتیقن شـد آن طرفی کـه بـاقی می مانـد آن طرف بـاقیه که طرف تخییر است مشـکوک الحجیه می شـود. و شـک در حجیت مساوی با عـدم حجیت است. مثالش را زده ایم به تقلید، در مسئله تقلید یا انسان مخیر است که از فرد اعلم تقلید کند یا از غیر اعلم مخیراً و یا اینکه می گوییم اعلم که باشـد آن متیقن است به آن مراجعه کنید. پس یا اعلم در صورت تعیین واجب التخییر است یا در صورت تخییر. پس قـدر متیقن این است که رجوع کنیم به اعلم. در صورتی که رجوع کردیم به اعلم رجوع به غیر اعلم و تقلید غیر اعلم مشکوک الحجیه می شود. شک در حجیت هم مساوی با عدم حجیت است. این قاعده ای که گفته شد که کـاربرد هم دارد و موارد هم دارد یکی از مواردش همین بود که گفتم. بر اسـاس قاعـده تعیین و تخییر در این مورد که دو خـبر است این دو تـا خـبر یـا به طور تخییر می توانیم یکی از این دو تـا بگیریم چون هر دو هم سـندش معتبر است و هم ظهور دارد. و یا اینکه آن روایتی که مورد شهرت است آن را بگیریم. بنابراین روایتی که مورد شهرت قرار می گیرد آن عدلی است که تعیین دارد و متعلق تعیین است. بنـابراین اخـذ به مورد تعیین هم قـدر مـتیقن است و هم معلوم الحجیه است. و اگر از خبری که متعلق شهرت نباشد استفاده کنیم حجیت آن خبر زیر سوال می رود و مشکوک می شود. شک در حجیت هم که مساوی با

عدم حجیت است. [1] این دو تا دلیل مستفاد از بیان نسبتاً مفصل و دارای عمق رسائل و شیخ انصاری بود.

۱- فرائد الاصول، شیخ انصاری، ص۳۰۱.

نظر سید الخوئی در تعارض خبرین

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: همان طور که گفتیم اعراض موجب وهن نمی شود و خود شهرت هم موجب جبران نمی شود باز هم می گوییم در مورد تعارض شهرت مرجّح نیست. مطلب اصلی که اساس بحث است که شهرت اعتبار ندارد. و اما در مورد تعارض به طور خاص می فرماید: شما به اخبار علاجیه دل بسته اید، به مقبوله عمر بن حنظله اعتماد کرده اید می فرماید: تحقیق این است که این روایات طرّاً از نظر سند اعتبار ندارد و ضعیف است. یک روایت صحیح السند داریم و آن صحیحه راوندی است که در صحیحه راوندی ترجیح فقط دو تا آمده موافقت کتاب و مخالفت عامه. اما ترجیح به صفات افقهیّت و اعدلیّت و اشهریّت نیامده. ما اخذ به همین روایت صحیحه می کنیم و در باب ترجیح فقط این دو تا ترجیح است که دست ما را می گیرد. دیگر مرجحی نداریم. اما اگر دو تا خبر تعارض کرد چه می شود؟ می فرماید: ترجیح که جا ندارد، اگر ترجیح به موافقت و مخالفت هم درکار نبود فقط شهرت بود تساقط می کند چون که شهرت موجب ترجیح نیست. چون که ادله تخییر و یا نصوص تخییر از اعتبار سندی و دلالی برخوردار نیست که در بحث تعادل و تراجیح مفصل بحث می شود ان شاء الله. اما خود اخبار علاجیه هم که عمر بن حنظله را که در سند آورده اند ضعیف است، توثیق ندارد. نه توثیق دارد به طور خاص و نه توثیق دارد به طور عام. عمر بن حنظله ضعیف است و آن خبر علاجیه که همان یک خبر است و اخبار دیگری که بعد از آن است ضعافند و از اعتبار کامل برخوردار نیستند. لذا ما می مانیم و دو خبری که هر دو سند دارند و ظهور دارد اخذ به یکی از این دو خبر ترجیح بلا مرجح است. بنابراین راه دیگری نداریم و تخییر هم وجه ندارد لذا تساقط می کند. تساقط هم به دلیل این است که هیچ یکی از آن دو تا خبر در حقیقت حجیتش کامل نمی شود به مانع بر می خورد. به مانع ثبوتی برنخورده اند ولی به مانع اثباتی برمی خورد. هر خبری در مقابل خبر دیگر مانع از تمامیت حجت آن می شود. بعد از که تساقط کرد می فرماید به عمومات مراجعه می کنیم، عمومات هم اگر در مسئله نبود به اصول عملیه مراجعه می کنیم که هیچ گاه اصول عملیه کوتاه نمی آید بالاخره راه حلی در حد تعیین وظیفه در مقام شک و تردید می تواند کمک کند. (۱)

ص: ۵۰۸

۱- مصباح الاصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۱۸۲.

اما تحقیق

اما تحقیق این است که ترجیح به شهرت ترجیح درستی است. اولاً از لحاظ نص و ثانیاً از دید قدماء و ثالثاً از لحاظ تحلیلی. اما از لحاظ نص روایات علاجیه اولاً کثیرند، یک روایت نیست. مثلاً در کتاب وسائل جلد هجدهم باب نه از ابواب صفات قاضی حدود سی روایت در باب اخبار علاجیه آمده است که صحیحه راوندی خبر شماره بیست و نهم این باب است و مقبوله خبر شماره یک این باب است. اولاً ـ روایات کثیر است، در بحث رجال خواندیم این همه روایات نمی شود که حمل بر طرح و سقوط و بی اساس باشد. و ثانیاً این کثرت را که ما می گوییم که اعتبار به وجود می آورد این فهم شخصی حقیر نیست فهم فقهاء است. و ثالثاً روایت مقبوله عمر بن حنظله همان طور که می دانید یک روایت مقبوله یعنی تلقی به قبول عند الاصحاب. شیخ طوسی در بحث حجیت خبر می فرماید: اگر خبری مورد اجماع قرار بگیرد در مقبولیت اعتبارش کامل است. بنابراین این روایت مقبوله مقبول عند الفقهاء است. در عین حالی که سند را که ببینید سند به طور کامل ثقات و صحاح اند فقط خود عمر بن حنظله توثیق خاص ندارد. مضافا بر این که شهید ثانی در درایه شخصاً عمر بن حنظله را توثیق کرده است و توثیق شخصی ایشان هرچند از متاخرین است ولی در عداد آن امتیازاتی که برشمردیم این هم نقشی دارد. پس سند صحیح است. سند که صحیح بود در متن آن روایت مقبوله آمده است که اگر تعارض به وجود آمد استفاده می کند که اگر تعارض به وجود آمد آن روایتی که مشهور است بگیرید و آنکه شاذّ است ترکش کنید. این از لحاظ نصوص. اما از دید قدماء شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر دو روایت که هر دو صحیح باشد یعنی هر دو از لحاظ سند مشکل نداشته باشد تعارض بکند آن روایتی که کثیر الرّوات است اخذ بشود و آن روایتی که قلیل الرّوات است کنار گذاشته شود. گویا با قاطعیت اعلام می شود که شهرت موجب ترجیح است. [(۱)] و از طبقه استاد محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شهرت بین طائفه مرجّح است و اخذ به راجح واجب است. [(۲)] علامه حلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره تعارض خبرین که بحث تعارض خبرین را این اعاظم در ادامه بحث حجیت خبر آورده اند مثل اصول ما در آخر ترجیح قرار نداده اند می فرماید در مورد تعارض خبرین اگر یک روایت نسبت به روایت دیگر شهرت داشت این شهرت مرجّح است، تصریح می کند که شهرت مرجح است. این مرحله دوم بود. و اما مرحله سوم با استفاده از مسلک از سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه قوت اعتبار اجماع قطعی است که اقوی الدّلیلین متّبع است و شهرت در روایت نسبت به سند قطعاً موجب تقویت می شود. آن نقلی که واحد است با آن نقلی که کثیر است وجداناً فرق می کند و شهرت موجب قوت سند می شود و قوت سند موجب قوت آن طرفی معارضه می شود که مورد شهرت است و اقوی الدلیلین می شود و اخذ به اقوی الدلیل مورد اتفاق بین فریقین است بلا اشکال. بنابراین حسب تحلیل هم شهرت موجب ترجیح می شود. نظر سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه بسیار عالی و متین است و نگاه شریف ایشان به آن قسمت از بحث معطوف شده است که این روایات سندی از لحاظ توثیق شخصی و خصوصی ندارد از این جهت سند تمام نیست، درست است همان است که ایشان می فرماید اما ما از راه های دیگر توثیق و اعتبار برای سند پیدا کردیم که با بیان ایشان هم تنافی در کار نباشد و شهرت مرجّح است بلا شبهه و اشکال و خلافی نیست مگر از جانب سید قدس الله نفسه الزکیه. در ادامه بحث شهید صدر بحث ظهور و بحث قاعده تسامح را هم آورده است که ارتباط مستقیم با حجیت خبر دارد. فردا عنوان بحث ما ان شاء الله ظهور، حجیت و اقسام.

۱- العده، شیخ طوسی، ص۱۵۵.

۲- معارج الاصول، محقق حلی، ص۱۸۶.

حجیت ظهور و اقسام آن ۹۵/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت ظهور و اقسام آن

از ملحقات این بحث یعنی بحث خبر واحد از یک سو و از سوی دیگر به تناسب عنوان اصلی که بحث از حجیت ظواهر است این بحث مطرح می شود که ظهور، حجیت، اقسام آن را بررسی کنیم. اما ظهور آنچه که در بیانات اصحاب آمده است و اختلافی هم در کار نیست این است که اگر یک لفظ دارای دلالتی باشد در حد اطمینان و احتمال خلاف منتفی نباشد ولیکن احتمال ضعیفی باشد این وضعیت دلالت ظهور لفظ آن است به خلاف نص که گفتیم احتمال خلاف منتفی است.

ارتباط انصراف با ظهور

در اصطلاحات می بینیم گاه گاهی دو کلمه با هم بکار می رود گفته می شود انصراف و ظهور یا ظهور و انصراف، فرق بین این دو تا چیست؟ انصراف و تبادر درب ورودی به سوی ظهور است از انصراف به ظهور می رسیم. انصراف که محقق شد سبب ظهور می شود منتها با یک فرق که انصراف گاهی اعم از مقدمیت برای ظهور هم است. به این معنا که احیاناً انصراف برای تحدید قلمرو لفظ هم بکار می رود. مثلاً می گوییم علماء انصراف دارد به فقهاء. و اما در صورتی که تحدید در کار نباشد فقط خود انصراف یا خود تبادر سبب می شود برای تحقق ظهور که در بیانات شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه این مطلب دیده می شود. انصرافی که سبب ظهور می شود آن انصرافی است که حقیقی و مستقر باشد نه انصراف بدوی که در ابتداء انصراف بنماید و پس از دقت انصراف از بین برود.

ص: ۵۱۰

دو قسم انصراف

بنابراین به این مطلب هم توجه کردیم که انصراف در حقیقت دو قسم است: انصراف بدوی و انصراف حقیقی. فرق بین انصراف و تبادر این بود که تبادر در کلمه بود و انصراف در جمله.

آیا ظهور و حجیت مساوی است یا نه؟

شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه به همین مناسبت می فرماید: رفع خلط بین ظهور و حجیت، می فرماید: در کلام بعضی از اعاظم ظهور و حجیت مساوی اعلام شده است در حالی که واقعیت امر چنین چیزی نیست. ظهور، حجیت فرق دارد فرقش به این صورت است که حجیت بعد از تحقق ظهور تصدیقی و عدم وجود قرینه متصله آنگاه حجیت محقق می شود. ظهور است و قرینه را هم فحص کردیم قرینه هم نیست، بعد از تحقق ظهور و عدم وجود قرینه دو مرحله بعد حجیت محقق می شود. بنابراین ظهور و حجیت مساوی نیست خلط نشود که جایگاه حجیت پس از تحقق ظهور است. فرمایش ایشان بسیار متین و عالی و اما حقیقت مطلب این است که ظهور چون با حجیت وابستگی و ارتباط تنگاتنگی دارد از این جهت اعاظم اگر ظهور

را بـا حجیت مسـاوی اعلام کرده باشـند آنچنان اشـکالی در کار نباشـد اما براساس دقت و تحقیق همان است که شـهید صـدر قدس الله نفسه الزکیه فرمودند.

اما اقسام ظهور

امـا اقسـام ظهور: درباره ظهور و اقسام آن آنچه از بیانات شـهید صـدر و از بیانات محقق نائینی اسـتفاده شـده در مجموع ظهور دارای چهار تقسـیم است که هر تقسیم دارای دو قسم که مجموعاً می شود هشت تا. تقسیم اول عبارت است از تقسیم ظهور به ظهـور تصوری و ظهور تصـدیقی. منظور از ظهور تصوری همـان ظهور وضـعی کلمه است مفردات. که لفـظ مفرد وضع شـده باشـد و ظهور وضـعی دارد برای معنـای خودش و منظور از ظهور تصـدیقی این است که کلمـات و تراکیب ارتباط کلمه ها را برقرار کرده و نسـبتی را اعلاـم داشـته است «زیـد عـالم» و طبـق فرمـایش محقـق نـائینی ظهـور تصـدیقی دو تـاست: الف ظهور تصـدیقی فهم مخاطب که مخاطب بفهمـد این کلمات این بافت را دارد و مبتدا و خبر و جمله. ب: ظهور تصدیقی دوم عبارت است از دلالت لفظ و ظهور لفظ به عنوان کشف از مراد متکلم. تقسـیم دوم عبارت است از تقسیم ظهور به ظهور ذاتی و ظهور موضـوعی. این تعـبیر شـهید صـدر است. منظور از ظهور ذاتی ذات کلمه نیست و منظور از ظهور ذاتی ذهن مخـاطب است که یک لفظ ظهور داشـته باشـد تبادر کنـد انسـباق پیدا کند به ذهن مخاطب و ایشان تعبیر می کند که این ظهور ذاتی در حقیقت همان تبادر است. و در این ظهور ذاتی بحث نـداریم. و اما ظهور موضوعی عبارت است از ظهوری که از خود بیان بما هو بیان صـادر عن المـولی دیـده می شـود که منظـور از موضـوعی یعنی طبـق وضع، جمله، ترکیب طبق حکمت وضع معنـایی را برای مخاطب بفهمانـد و متضـمن نسبت هم باشد. این ظهور موضوعی را می فرماید داخل محدوده بحث ماست یعنی بحث حجیت ظهور. ما در بحث حجیت ظهور از ظهور موضوعی بحث می کنیم نه از ظهور ذاتی. ۳. تقسیم ظهور تضمنی و ظهور استقلالی، منظور از ظهور تضمنی این است که در ضمن یک ظهور فراگیر و شامل یک فرد مندرج هم نسبت به معنای خودش و مصداق خودش ظهور داشته باشد. مثالی که می زنند می فرمایند اگر «اکرم العلماء» گفتیم در این «اکرم العلما» که ظهور دارد بر اکرام صـد نفر عـالم مثلاًـ در ضـمن این صـد نفر عـالم این «اکرم العلمـاء» شامل یک نفر عالم هم می شود. آن ظهور در حقیقت در ضمن کـلّ است. مورد دوم از قسم سوم ظهور اسـتقلالی که یـک لفـظ به طور مسـتقل در برابر ضـمنی، این اسـتقلالی در برابر ضمنی می آید. اسـتقلالی است یعنی در ضـمن چیز دیگری این ظهور محقق نشده است خود ظهور مستقلاً استقرار یافته است. ۴. تقسـیم ظهور به ظهور لفظی و ظهور حالی. طبیعی است سـیدنا الشـهید صدر می فرماید همان طوری که لفظ ظهور دارد که معلـوم است حـال هم ظهور دارد. ظهور حـال را ایشـان در مصـداق اعلاـم می کنـد که رفتـار و فعـل معصوم در حقیقت ظهور حـالش است به تقریب اینکه بگـوییم تقریر معصـوم است، تقریر معصوم هم ظهور دارد منتهـا ظهور حـالی نه ظهور لفظی یعنی یـک حال از احوال معصوم این است که بیع را می بینـد و مبسوط ا لیـد هم است و درباره آن چیزی بیان نمی کنـد و می شود تقریر بیع معاطات، که کلّ بیع در قرآن آمده «وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ». (۱)

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

سوال:

پاسخ: حال اجمال ندارد، حال یک مرحله ای مشخص از آن است، یک حال معین دارد. یک مرحله معین دارد اما در مرحله مشکوک دیگر حال کارایی ندارد. اجماع چطوری یک مرحله مشخص که دارد در مرحله ای که مشکوک شد دیگر دلیل لبّی کارایی ندارد. درست است حال فعل است و فعل اطلاق ندارد اما جایی که مشکوک باشد و اما فعل یک موارد معین و مشخص و قطعی دارد آنجایی که معین و مشخص و قطعی است ظهور است. ظهور حالی، ظهور حالی تعبیر شهید صدر است. بعد از که این هشت قسم ظهور را گفتم، در بحث های ما گفته بودیم که ظهور حاقی و ظهور قرینه ای. آن تقسیمی که داشتیم آن تقسیم یک اجمالی از این تفصیل است. کل این تفاصیل تحت همان دو تا عنوان مندرج می شود. اگر خواستید بالاجمال یا موجزاً بیان کنیم می گوییم ظهور حاقی و ظهور قرینه ای. ولی اگر خواستیم توضیحش بدهیم هشت قسم ظهور درمی آید.

اما حجیت ظهور

بعد از این می رسیم به فراز سوم که حجیت ظهور باشد. درباره حجیت ظهور آنچه از بیان صاحب نظران اصول و محقق نائینی و سیدنا الاستاد و شهید صدر قدس الله انفسهم الزاکیات به دست می آید گفته می شود که ادله حجیت ظهور سه مورد است: ۱. سیره متشرعه، قلمرو بحث ما ظهور آیات و روایات است. منظور از متشرعه متشرعه متخصصین است اصحاب، اصحاب از ظهور ایات و روایات استفاده می کنند و ظهور را امر متسالم علیه دارد یعنی مورد خلاف نیست نسبت به اعتماد به ظواهر آیات و روایات. این سیره اصحاب قابل انکار نیست و واقعیتش یک امر وجدانی است بلا شبهه. ۲. سیره عقلاء، عقلای عالم درباره مکالمات و محاورات خودشان اعتماد به ظهور می کنند. هر چه ظاهر کلام متکلم باشد را اخذ می کنند و ترتیب اثر می دهند. این یک واقعیتی است قطعی و استمرار هم دارد در سیره عقلاء با دو تا خصوصیت امضاء و استمرار در این رابطه وجود دارد و جانمایه اصاله الظهور در اصول عند المحققین همین است که سیره عقلاء باشد. ۳. حدیث ثقلین، سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تمسک به قرآن و عترت طبق حدیث ثقلین که متواتر هم است بین الفریقین، جواز تمسک احیانا هم وجوب تمسک و می فرماید: این تمسک صدق می کند و صادق است بر تمسک به ظاهر کتاب و سنت بلکه منظور از تمسک تمسک به ظاهر کتاب و سنت است. از این حدیث هم که وصیت پیامبر است و به عبارت دیگر دستور العمل برای فقهاء است که تمسک به قرآن و عترت بکنید یعنی از ظواهر کلام شان استفاده کنید. این سه تا دلیل گفته شد. در نتیجه با وجود این سه تا دلیل حداقل با سیره اصحاب که قابل انکار نیست و سیره عقلاء هم همین طور می توانیم بگوییم که حجیت ظهور یک امری است دارای پشتوانه.

ص: ۵۱۲

تحقیق

تحقیق این است که حجیت ظهور که می گوییم ظهور عرفی که ظهور عرفی قسم نیست ظهور عرفی وصف است یعنی ظهوری که آن ظهور ظهور عرفی است. تحقیق و ادله عقلی برای حجیت ظهور و درک فراظهوری یا ماوراء الظهور هم است که آن هم یک حقیقتی است ان شاء الله فردا.

تحقیق در ادله اعتبار حجیت ظهور ۹۵/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق در ادله اعتبار حجیت ظهور

گفته شد که براساس مبانی صاحب نظران اصول می شود برای حجیت ظهور به سه تا دلیل استناد کرد که عبارت بودند از سیره متشرعه و سیره عقلائیه و عموم تمسک به کتاب و سنت براساس حدیث ثقلین. این مطلبی بود که گفته شد.

ادله اربعه

اما آنچه تحقیق اعلام می دارد این است که برای حجیت ظهور می توان به ادله اربعه استناد کرد. مضافاً بر این امور سه گانه ای که گفته شد می توان از ادله اربعه استفاده کرد. ۱. آیه قرآن، آیه هفتم سوره حشر که خدای متعال در این آیه می فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا» (۱) وجه استظهار از این آیه به این صورت است که در این آمده است آنچه را که پیامبر برایتان آورده است بگیرید و آنچه را نهی کرده است ترک کنید. از ظاهر این آیه و از امری که در این آیه آمده است این مطلب به دست می آید که آنچه ظاهر کلام بود از نصوص اخذ کنید، به طور طبیعی امر و نهی که از سوی پیامبر می آید همه اینها نص نیست که همه نص باشد و ثانیاً بیان که اطلاق دارد «ما آتاکم و ما نهاکم» درست تطبیق می کند که آنچه از بیان «آتاکم و نهاکم» نصوص است آنچه از این نصوص در اختیار شما باشد اگر ابهام دارد که از دلالت کنار می رود و اگر ابهام ندارد ظهور دارد «آتاکم» است، و اما اختصاص به نص که معنی ندارد. علاوه بر این اگر بگوییم «نهاکم» نهی کند نبی، نهی ظهور در ترک دارد. بنابراین از این آیه به طور درست استفاده می شود که آنچه برای ما اعتبار دارد ظهور است و از کتاب حجیت ظهور استفاده می شود. ۲. سنت، روایاتی که ترغیب و تشویق یا ارجاع می دهد به استفاده از نصوص به طور طبیعی به همین سبکی که گفتیم که اولاً ارجاعات اطلاق دارد و ثانیاً قطعاً ارجاعات اختصاص به نص ندارد، پس چیزی که باقی می ماند این است که از ظهورات باید استفاده کنیم. به عنوان نمونه حدیث ارجاع مولی را که می فرماید: «فاما الحوادث الواقعه فارجعوا الی رواه حدیثنا فانهم حجه الله علیکم و انا حجه الله علیهم» (۲) که در کتاب کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق است این حدیث معتبر است. و در بحث های رجال گفتیم که سند توقیع از اعتبار بالایی برخوردار است به عکس اینکه گفته می شود این روایت توقیع است، ما می گوییم خوشبختانه این روایت توقیع است، یعنی سند اعتبارش روشن تر است تا آن سندی که روایتش طولانی تر است. این از امام حاضر است و آن روایت از امام غائب است. ائمه معصومین از نظر ظاهر غائبند و امام زمان سلام الله تعالی علیه حاضر است غائب نیست ظهور ندارد حضور دارد. سند درست است محتوا و مدلول چگونه ثابت می شود؟ مقصود ما حجیت ظهور بود، منظور از ارجاع امام ارجاع به نقل روایت از راویان است. وثاقت

راوی هم ارتکـازی است، پس راوی موثق روایتی را که نقـل کنـد از آن روایت اسـتفاده کنیـد. این اسـتفاده اطلاقاً از روایات مطـابقت دارد بر حجیت ظهـور که ظهور روایت اعتبـار دارد و الاـ ارجـاع مطلق در مقـام بیـان ا گر ظهور اعتبـار نـداشت معنی نـدارد. پس ارجاع مطلق اعلام می دارد که اسـتفاده از ظهور کلام درست است و اعتبار دارد و آن هم مساوی با حجیت ظهور است. ۳. حکم عقل، در بحث قبلی گفته بودیم سیره عقلاء، سیره عقلاء حکم عقل که نیست زیرمجموعه سنت می شود. حکم عقـل که فقـط حکم عقـل است، حکم عقـل اینجـا عبارت است از قاعـده اختلال نظام محاورات. اگر که به ظاهر کلام اعتماد نشود و ظهور اعتبـار نداشـته باشـد نظـام اجتمـاعی در مکاملات و محاورات و گفت و شـنود متلاشـی و مختل می شود. ظهور اعتبار نـدارد، عمـدتاً نص نیست، تحقیق کنیـد و قرائن پیـدا کنیـد اختلال می شود. هر چه آمد هر کسـی هر خبری ثقه هم بود ظهور کلامش سندش درست باشد اما دلالتش کافی نیست، چون بناست به ظهور اعتناء نکنیم، بعد از که به ظهور اعتناء نکنیم بایـد ببینیم یـا نص باشـد که عمـدتاً هم نص نیست یـا قرائنی پیـدا بکنیم که قطع حاصـل بکنیم. پس محـاورات به تعبیر عوام محاورات معطّل می ماند، گفت و شنودها از اعتبار ساقط می شود، این اختلال نظام است اختلال نظام مورد تقبیح عقلی قطعی. و اگر با ظهور معامله شود و ظهور معتبر اعلام شود حفظ نظام محاورات و مکاملات است و آن حفظ نظام مورد تحسـین عقلی قطعی است. پس حکم عقل ما اینجا از باب حکم عقل عملی کلامی که سـرمایه آن تحسین و تقبیح قطعی عقلی، از باب حکم عقلی کلامی ظهور کلام معتبر است و اعتبار دارد. ۴. اجماع، منظور از اجماع اجماع اصحاب است. همان طوری که گفته شد و در بیان سـیدنا الشـهید صدر هم آمده بود که اصحاب به ظهور اعتبار قائلند می توانیم بگوییم که اجماع اصحاب محقق است نسبت به اعتبار ظهور بلکه می توانید اضافه کنید و بگویید که اجماع هم نیست بلکه تسالم است، «تسالم الاصحاب بالنسبه الی حجیه الظهور» اصحـاب تسالم دارنـد. حقیقت هم این است برای کسـی که تحقیق کند و برای کسـی که فحص بکند بسـیار به زودی به این نتیجه می رسـد که حجیت و اعتبار ظهور عنـد الاصـحاب یک امر مسـلمی است. امر مسـلم که بود می شود مورد تسالم بالاتر از حـد اجماع. با این ادله اربعه این نتیجه اعلام می شود که حجیت ظهور قطعی است، تا به حال می گفتیم حجیت ظهـور ثـابت است و حالاـ می گوییم حجیت ظهور قطعی است. فرق است بین ثـابت و قطعی. یعنی اگر بالاـدله العقلیه و النقلی بود می شود قطعی و اگر فقط به ادله شرعیه تعبدیه بود می شود ثابت.

۱- حشر/سوره۵۹، آیه۷.

۲- کمال الدین و تمام النعمه، شیخ صدوق، ص۴۸۴.

اصاله الظهور و حجیت ظهور چه فرقی دارند؟

در بحث قبلی از بیـان شـهید فرمودنـد که احیانـاً خلـط دیـده می شود بین حجیت و ظهور که شـرح دادیم ظهور غیر از حجیت است. ظهور مسـیری است به سوی حجیت. انصـراف طریق است به سوی ظهور و ظهور طریق است به سوی حجیت. امـا اصـاله الظهـور بـا حجیت چه فرق دارد؟ این را برای این می گـوییم که آن رأی که محقـق نـائینی فرمودنـد توجیه بهـتری برایش پیـدا کنیم. تحقیق این است که اصـاله الظهور همان حجیت ظهور است منتها اگر در قالب و شـکل و شـمای اصول عنوان بکنیم می گوییم اصـاله الظهور و اگر در قـالب حجـج و امارات باشـد می گوییم حجیت ظهور. یک نکته خوبی که در مورد بیان محقق

نـائینی که توجیه بسیار مناسب باشد این است که اگر در کلام ایشان آمده است که ظهور همان حجت است منظور ایشان اصاله الظهور باشد که اصاله الظهور همان حجیت ظهور است. و مدارک اصاله الظهور هرچند در اصول فقط سیره عقلاء برجسته سازی شده است که مدرک اعتبار برای اصاله الظهور این است ولی پس از تحقیق معلوم شد که می توانیم بگوییم اعتبار اصاله الظهور برگرفته از ادله اربعه است. دو اصل دیگر هم مناسبت دارد که مورد توجه قرار بگیرد، اصاله الحقیقه و اصاله عدم نقل. در ادامه بحث از حجیت ظهور و اصاله الظهور می رسیم به اصاله الحقیقه. در بحث ظهور اصاله الحقیقه بسیار کارساز است.

نکته

گفته بودیم نکته تکمیلی این است که اصاله الحقیقه دو مورد دارد: ۱. اصاله الحقیقه برای اثبات معنای حقیقی که این مشهور و معروف این است که سید مرتضی اعلام می دارد، سید می گوید استعمال علامت حقیقت است. اشکال می شد که استعمال که علامت حقیقت نیست تبادر علامت حقیقت است، یک نکته ای دارد که حرف سید کاملاً درست است. اصاله الحقیقه هم قطعاً اصلی است که معنای حقیقی را ثابت می کند. می گوید الفاظ که وضع شده باشد معانی حقیقی داشته باشد معانی حقیقی قلمرو اصلی است، معانی مجازی وارداتی است، بنابراین بدنه معانی حقیقی است و استعمال هم که روی الفاظ که قرار می گیرد الفاظ هم روی بدنه اصلی خودش قرار می گیرد. بنابراین می شود اصل در استعمال لفظ در معنایش استعمال در معنای حقیقی است. یک چیزی را هم ما اضافه کردیم گفتیم که این مطلب یعنی حمل معنای حقیقی مقتضای حکمت وضع است. ما علم داریم به وضع الفاظ برای معانی و حکمت وضع هم این است که لفظ به معنای حقیقی اش استعمال بشود. اگر معنای حقیقی استعمال نشود خلاف حکمت وضع است. بنابراین براساس اقتضای حکمت وضع استعمال لفظ در معنایش اصل این است که استعمال در معنای حقیقی باشد تا اینکه اثبات بشود به دلیل خارجی که این استعمال در غیر معنای حقیقی است. این یک معنا و یک مورد از اصاله الحقیقه. ۲. که در اصول در بحث حجیت ظواهر بحث می شود همان معنایی است که سیدنا الشهید صدر می فرمود که بعد از دلالت تصدیقیه ثانیه می رسیم به ظهور، این همان دلالت تصدیقیه ثانیه است. وضع کلمه را می دانید و شکل جمله را که دارای نسبت است می دانید که تصدیقیه می شود، شکل جمله در صورتی که متضمن نسبت باشد تصدیقیه اولی است. و بعد از آن به مراد متکلم پی بردن که آیا متکلم از این بیان مرادش همین معناست که در این جمله است یا یک چیز دیگری را اراده کرده است، می گوییم اصل حقیقت است یعنی اصل این است که مراد متکلم همین معنایی باشد که در این بیان وجود دارد. در یک جمله اصاله الحقیقه در جهت تعیین مراد متکلم است که این معنای حقیقی که در این جمله آمده است مراد هم است. منظور از حقیقت یعنی حقیقت مراد متکلم است و مراد متکلم این معنای حقیقی است از این جهت می گوییم اصاله الحقیقه که پشتوانه این اصاله الحقیقه در اینجا هم همان سیره عقلاء و مضافا بر آن که حکمت وضع و مقتضای مقام مکالمه می شود اینکه همان معنای جمله مراد متکلم است. شهید صدر یک سوال و جواب دیگری هم دارد می فرماید: ظهورات دستخوش تحولات تاریخی است، اصطلاحات فرق می کند، ظهورات فرق می کند. جهان در تطور است، ما نمی توانیم بگوییم یک ظهور که در آن عصر بوده لا زال یستمر چون ظهور الان هم است. بنابراین ما چطوری می توانیم ظهوری که الان داریم درباره یک روایت بگوییم در عصر نص هم این ظهور بوده در حالی که تطورات حاکم بر محاورات و ظهورات است. ایشان می فرماید: جواب این اشکال را صاحب نظران به این صورت اعلام داشته اند که

می فرمایند: ما ظهور را که ببینیم با یک اصل ضمیمه می کنیم و آن اصل عبارت است از اصاله عدم نقل. اصاله عدم نقل اصل عقلائی و استصحاب قهقرائی و معتبر عند الاصولیون بلا خلاف است. براساس اصاله عدم نقل می گوییم این ظهور که اینجا است آنجا هم بوده است هرچند احتمال تطور در ظهورات بدهیم برای ما مشکل ایجاد نمی کند. در نتیجه با اتمام این سه تا اصل این بحث ظهور کامل شد. یک نکته باقی ماند در ظهورات دیدیم که بحث دلالت بود، نص و ظهور و اجمال. در دلالت که از باب شمّ الدلاله است که شمّ الفقاهه و شمّ الدرایه و شمّ الدلاله را اجمالا اشاره کردیم. شمّ الدلاله یعنی یک نوع دلالتی است قطعی است ولی برجسته سازی نشده، عنوان نشده این شمّ است. یک شمّ الدلاله است که نه نص است و نه ظهور است فهم اصحاب است یک فهم خیلی خوب. فهم اصحاب گاهی یک مطالبی را برای ما اعلام می دارد که تتمه بحث ان شاء الله فردا.

ص: ۵۱۴

نکات تکمیلی حجیت ظواهر ۹۵/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکات تکمیلی حجیت ظواهر

بعد از آنکه گفته شد حجیت ظواهر از مسلّمات است چند نکته به عنوان نکته های تکمیلی قابل بحث است.

فرق ظهور عرفی و وضعی

نکته اول خود ظهور که گفته شد ظهور عرفی است باید دقت کنیم در اصطلاح گاهی ظهور با پسوند عرفی به کار می رود و گاهی با وصف وضعی. این دو تا ظهور چه فرقی دارند؟ همان فرقی که در مورد انصراف و تبادر گفته شد که ظهور وضعی اختصاص دارد به کلمه، کلمه وضع شده برای معنای موضوع له. ظهور دارد و کشف می کند از وضع. و ظهور عرفی اختصاص دارد به بیان، کشف می کند که این بیان به معنای حقیقی اش در عرف به کار می رود. تا به اینجا مطلب روشن است و اما در ارتباط با ظهور گاهی دیده می شود که لفظ از لحاظ وضع و ترکیب جمله ابهام ندارد اجمال ندارد ولی ظاهرش را نمی شود ملتزم شد، با مبانی یا با معاییر مسلّم منطبق است. اینجا چه کنیم؟ ظهور است نه اجمال دارد و نه ابهام اما نمی شود معنا را قبول کرد. مثلاً آیه قرآن «وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا» (۱) کلمه نه ابهام دارد و نه اجمال دارد و نه ایهام دارد ظاهر است، ظاهرش این می شود که با خائنان خصیم نباش این را نمی شود پذیرفت معنای ظاهر قابل التزام نیست، به عبارت دیگر ظاهر با مبانی قطعی تطبیق نمی کند. برای اینگونه از ظواهر دو راه وجود دارد: یک راه توجیه که معلوم است که بدانیم توجیه مثل جواب نقضی است که مشکل را حل نمی کند. مثلاً جواب نقضی می دهیم اشکال را بیشتر می کند جواب نقضی یعنی اشکال را بیشتر می کند. توجیه یعنی ما می خواهیم برای این جمله و بیان یک وجه بیان کنیم.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۰۵.

فرق توجیه و تأویل

توجیه با تأویل فرقش این است که تأویل اختصاص دارد به لفظی که ظهور ندارد از ظاهرش چیزی نمی فهمیم. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (۱) اینها ظاهرش معنی نمی دهد، این موارد که مووّل است و تأویل می خواهد و تفسیر می خواهد. و ظاهری که لفظ ابهام و اجمال ندارد لفظ واضح است ولی با مبانی تطبیق نمی کند اینجا توجیه می خواهد. فرق است بین توجیه و تأویل. در یک جمله تأویل ارتباط دارد به الفاظی که ظهور ندارد ظاهر بیان گویا نیست و توجیه اختصاص دارد به الفاظی که ظاهر بیان با مبانی قطعی تطبیق نمی کند. حقیقت این است که هم توجیه و هم تأویل بما هما توجیه و تأویل حل مشکل اصلی نیست یک علاج سطحی و یک ارائه حل موقت و غیر واقعی است و غیر حقیقی است لذا در آیاتی که متشابه است تأویلات گفته شده است ولی هیچ کدام شان به طور قطع قابل التزام نیست مگر درباره آن متشابهاتی که تفسیر وارد شده باشد. درباره

آیاتی که تفسیر موؤلات را تفسیر نکرده باشد تأویلات یک شرح ابتدائی غیر حقیقی و غیر واقعی می نماید. به عبارت دیگر یک شرح غیر قطعی است. توجیه هم یک راه حل غیر قطعی است. مثلاً برای همین آیه در ترجمه اش مراجعه کردید «وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا» در ترجمه نوشته شده است که به نفع خائنین خصیم نباشید. لام برای نفع است، لام برای نفع می گیریم درست می شود به نفع خائن خصیم برای کسی دیگری نباش، توجیه است دیگر. اما این آیه یک ظهورش ظهوری است که فهم اجتهادی می خواهد.

۱- طه/سوره ۲۰، آیه۵.

فهم اجتهادی و شمّ الدلاله

رسیدیم به آنجایی که می گفتیم شمّ الدلاله داریم، شمّ الدلاله به ظهور یک فهم اجتهادی ضمیمه بشود تا این ظهور درست بشود. با فهم اجتهادی ظاهر آیه «وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا» به همین ظاهر خود درست است، در فهم اجتهادی باید جمله ای را که ظهورش را می خواهیم خوب بفهمیم اگر به مبانی سازگار نبود به تنهایی با جمله بعدی ارتباطش را در نظر بگیریم و با جمله قبلی. بعد از برقرار ارتباط صدر و ذیل با هم در نظر که گرفتیم خود معنا روشن می شود. با آیه ۱۰۵ سوره نساء ابتدای آیه این است «إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا» ارتباط برقرار شد. یعنی هر کسی که در مقام مخاصمه آمد طبق قانون محاکمه حکم کن و آنکه خصومت با او داری اعمال خصومت نکن. قرآن آمده به حق موازین آورده تا حکم کنی بین مردم به آنچه که خدا به تو ارائه کردی که شهود و اقرار و یمین همین معاییر، و غیر از نباش و اعمال حبّ و بغض نکن. حاکم مومن خصیم خائن است آنجا دیگر «وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا» این شمّ الدلاله است که دلالت ظهور دارد و این ظهور هم درست است و فهم ظهور فهم فقهائی و فهم اجتهادی می طلبد بدون فهم اجتهادی کار مشکل می شود در نصوص روایی هم امثال داریم. لذا علم درایه که در مقابل علم رجال آمده است یعنی تنها سند و صحت سند کافی نیست فهم متون آن هم با فهم اجتهادی کار بسیار مهم و اساسی است که اشاره شد.

ص: ۵۱۷

ظهور عرفی و تخصصی

در نتیجه در ادامه بحث از ظهور می توانیم بگوییم به عنوان شمّ الدلاله که ظهور عرفی داریم و ظهور تخصصی. ظهور است ولی فهم آن نیاز به تخصص دارد.

ظهور حالی

نکته تکمیلی دیگر اینکه سوال شد که منظور از ظهور حالی که در کلام شهید صدر آمده است که می فرماید: ظهور منقسم می شود به ظهور لفظی و ظهور حالی، این ظهور حالی چه باشد؟ مثالی که ایشان فرموده بودند تقریب بود و گفتیم. مثال دوم را محدث عاملی شیخ محمد حسن حرّ عاملی قدس الله نفسه الزکیه در فائده دوازدهم کتاب وسائل جلد آخر که بحث رجال دارد می فرماید: احراز وثاقت برای روات از راه حال روات میسّر است یعنی حالی دارند که آن حال ظهور در وثاقت دارد. اینجا چند مطلب را می فهمیم: ۱. ظهور حالی، ۲. وثاقتی که ما در اعتبار لازم داریم آن را هم از همین قاعده استفاده می کنیم. به این مضمون می فرمایند اگر یک راوی را ببینیم که رفتارش کاملاً در شکل متشرّع و افعالش و کتابهایی که نوشته است و ارشاداتی که برای مردم داشته است و اخلاق و منشی که از او دیده می شود در مجموع یک حال مثبتی از این راوی ثبت می شود و به اثبات می رسد که این راوی دارای یک حالی است که آن حال ظهور دارد بر اینکه موثق است و کذب و جعل و انحراف در شأن او نیست. و از این حال کشف می شود وثاقت. پس دو تا مطلب را به دست آوردیم: ۱. ظهور حالی، ۲. احراز وثاقت که ما در صحت سند لازم داریم. همین جا به عنوان سوال یا مصداق دوم ظهور حالی اعتبار توثیق موثّقین، مطلبی است بسیار قابل توجه و مهم و نکته جدید دارد.

ص: ۵۱۸

اشکالات در شهادت

ما می بینیم محدث عاملی هم تعرض می کند این اشکال را که اگر یک موثّقی یک راوی را توثیق کند باید توثیق یک نفر کافی نباشد چون شهادت است و بعد شهادت هم اگر باشد شهادت به مشکل برمی خورد چون که شهادت از امور حسّیه باشد نه در امور حدسیه. بعد از که این مطلب را گفتیم اولاً اشکال شهادت حلّ شد، که شهادت از حال بود، حال حسّ می شود و اعمال در حقیقت مقدّمات و اسباب به وجود آمدن حال است. فرد در ضمن افعال و اعمال یک حالی را برای خودش می گیرد شهادت از حال و ظهور حال است. پس آن اشکالی که اصلاً حل نداشت و راه چاره نداشت حل شد. و اشکال دوم این است که ما اگر از باب شهادت گرفتیم باید توثیق یک موثّق کافی نباشد، چون در شهادت دو نفر باید شهادت بدهند اخبار نیست که خبر یک نفر کافی باشد، شهادت دو نفر می طلبد طبق قواعد باب شهادت. بنابراین بعضی از صاحب نظران در توثیق ممکن است بگویند که برای اثبات توثیق شهادت دو نفر موثّق لازم است. ما این اشکال را یک حل ابتدائی برایش می گوییم و راه اصلی را در مرحله بعدی می گوییم. برای اینکه به طور عمده می توانیم بگوییم توثیقات مشترک است بین شیخ کشی و شیخ نجاشی و شیخ طوسی، یک نفره کمتر شاید باشد به طور اکثر می توانیم دو تا توثیق پیدا کنیم پس اشکالی برنمی خوریم اگر از راه شهادت وارد شدیم مشکل خاصی نداریم. امّا تحقیق این است که محدث عاملی هم می فرماید که از طریق شهادت نیست بلکه از طریق ظهور حال است. موثّقین حالی دارند: ۱. قرب زمانی، ۲. اشراف و تبحّر، ۳. ورع و احتیاط از سید و شیخ مفید تا شیخ نجاشی و شیخ طوسی و شیخ کشی این موثّقین با این حالی که دارند ظهور حال شان برای توثیق کافی است. توثیق که بکنند توثیقشان می شود معتبر. این توثیق معتبر دو صبغه دارد: صبغه اولش را شیخ عاملی می فرماید که این حال که برای موثّقین است موجب قطع می شود و موجب علم می شود، حالی است که برای ما اعلام می کند که هر راوی که توثیق شود قطعاً موثَّق است موجب قطع می شود. و صبغه دوم که در رجال گفته بودیم از باب خبرویت است، اخبار اهل خبره است. اینها در وثاقت راوی و حال راویان خبرویت دارند. خبر که بدهند اخبارشان نه شهادت است و نه اخبار بلکه از باب حجیت قول خبره است.

طرق اثبات

ما در طرق اثبات سه راه اگر داشتیم یک راه اضافه کنید: ۱. اخبار بود، ۲. شهادت بود، ۳. قول خبره بود، ۴. یک خط مستقلی است مسلک توثیق، توثیق می توانیم در درایه و رجال یکی از طرق مستقلّ عنوان کنیم که نه شهادت و نه اخبار بلکه توثیق، چون شرائطش فرق می کند. شرائط موثِّق شرائط شاهد نیست که فقط عادل باشد عدل داشته باشد شرائط موثِّق شرائط مخبر نیست که عدل داشته باشد و ثقه باشد شرائط موثِّق علاوه بر آن شرائط آن سه تا خصوصیتی که گفتیم داشته باشد. بنابراین خط توثیق یک خط مستقلی است وانگهی پشتوانه اش هم فرق می کند، پشتوانه اعتبار خبر ثقه سیره عقلاء بود پشتوانه اعتبار توثیقات تسالم اصحاب که محدث عاملی می گوید برای متتبع ماهر نشان می دهد که اینها توثیقی که بکنند موجب حصول قطع بر وثاقت راوی می شود. بحث ظهور و بحث حجیت خبر با نکات جدید و ظریف متعددی انجام شد، یک مطلب دیگری را هم شهید صدر قدس الله نفسه الزکیه در ادامه بحث از حجیت خبر آورده است که مناسب است اینجا بحث شود تحت عنوان قاعده تسامح در ادله سنن که بحث کنیم اصل راه اثبات مستحبات و راه تشخیص مستحب و واجب که یک راه ظریفی است ان شاء الله دوشنبه.

قاعده تسامح در ادله سنن ۹۵/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده تسامح در ادله سنن

گفته شد که براساس نظم و نسقی که سیدنا الشهید صدر قدس الله نفسه الزکیه برای اصول تنظیم فرموده اند در ضمن حجیت ظواهر قاعده تسامح را هم ذکر فرموده اند هرچند قاعده تسامح در اصول آمده جایش در آخرهای آن است ولی ایشان اینجا آورده است ما دیدیم که جای مناسبی است لذا در ادامه حجیت ظواهر قاعده تسامح را هم بحث کنیم. پس از آنکه حجیت خبر بیان شد و گفتیم حجیت خبر ثابت است بالادله الاربعه، و بعد هم حجیت ظواهر را که در ادامه ظاهر کلام چرا اعتبار دارد آن را هم براساس سه تا دلیل گفتیم و کامل کردیم. رسیدیم به متمّمات و نکات تکمیلی، نکته تکمیلی اصلی بحث از مستحبات است. حجیت خبر که گفتیم دارای سه مرحله بود: بالضروره ثابت است، به سیره اصحاب ثابت است و به وسیله سیره عقلاء. روایات سه دسته دارد و هر دسته ای یک رتبه است و هر رتبه ای مدرک خودش را دارد. اینکه می گویید حجیت خبر به وسیله سیره عقلاء این ناقص است کاملش همان درجه بندی بود که گفته شد. در این درجه بندی ها سوالی پیش می آید که در درجه سوم یا دسته سوم روایات گفتید که خبر ثقه بما هو خبر ثقه براساس سیره عقلاء علی الاقل ثابت است هرچند آیات قرآن گفته شد که سیدنا الاستاد آیه نفر را فرمودند دلالتش خوب و واضح است و سیدنا الشهید صدر آیه نبأ را و محقق نائینی هم آیه نبأ را فرمودند که به طور کامل منطوقاً و مفهوماً دلالت بر اعتبار خبر دارد که شرح دادیم. اما سوال اینجاست که گفته می شود خبر هرچند ثقه نباشد سند در حد موثق نیست باز هم اعتبار دارد در مستحبات و مکروهات. مستحبات و مکروهات قلمرو تسامح در ادله سنن است، این توضیحات مقدماتی بود تا قاعده تسامح طرحش اینجا به موقع است. درباره قاعده تسامح در ادله سنن اولاً یک نکته مقدماتی را یادآور بشویم،

طرق اثبات مستحبات در فقه

یک مطلب دقیقی است و برجسته سازی هم نشده است ضمن بحث ها آمده. آنچه از تتبع و دقت و مراجعات به عمل می آید راه های اثبات مستحبات پنج طریق است: ۱. بعضی از نصوص تصریح دارد کلمه «یستحب» ذکر شده است در صورتی که تصریحی در کار باشد مشکلی که نداریم، این یکی از راه هاست. ولی این راه نادر و کم است. تمام مستحبات را پوشش نمی دهد. ۲. فهم فقهاء است مخصوصاً فقهای قدماء که تشخیص داده اند احکام را از نصوص اتخاذ کرده است و دسته بندی کرده اند که این دسته مستحبات است از سید و شیخان الی آخر تا زمان شیخ طوسی و فقیه حلی. اینها برای ما اعتبار دارد و اعتبار رأی و نظر این دسته از فقهاء مکرّر در ضمن بحث ها گفته ایم اینها خبرگان هستند و نظرشان اعتبار نظر اهل خبره است و قدمای اصحاب با آن سه خصوصیتی که دارند رأی و نظرشان هم اعتبار دارد. احیاناً یک روایتی را که برداشت حکم مستحب کرده باشند ما نفهمیم ولی کلّ قدماء از آن روایت که حکم مستحبی استخراج کرده اند ما مطمئن می شویم که این حکم حکم مستحبی است. و بدانیم که فهم فقهاء اعتبار خودش را دارد به شرط اینکه فهم قدمای اصحاب باشد. این دو راه مشخص و معروف است. ۳. زیادات، ۴. بیان فضیلت، ۵. ارشادات. راه سوم زیادات، منظور از زیادات این است که یک عمل یک بار از سوی شرع اعلام شده است که «یجب» یا امر شده است که «افعل» مطلب تمام شده است بعد از اینکه اصل عمل انجام شده است پس از بیان اصل حکم یک بیانات اضافی و زیادتی آمده است مثلاً «اقیموا الصلاه» بوده بعد از «اقیموا الصلاه» یک بیانی آمده است که «فلیصلّ فی المسجد» چیزهای زیادتی آمده است با فهم دقیق فقهی بدنه واجب از دستور اوّلی که ثابت بود انضمام دستور زیادتی دقیقاً جایش فقط استحباب و فضیلت است چون بر اصل الزام چیزی اضافه نمی شود الزام آمده تمام شده و یک خصوصیت دیگری اضافه می شود که جایش فقط مستحب باشد. راه سوم بیان فضیلت است، حکم آمده قبلاً که وجوب صلاه باشد بعد از که «اقیموا الصلاه» آمد درباره خصوصیت اقامه صلاه فضیلت زیادی نقل شده است مثل صلاه جماعت که اگر بیش از ده نفر بشود ثوابش «لا یعد و لا یحصی» این دیگر کسی که شمّ الفقاهه داشته باشد به طور واضح می داند که این موارد موارد مستحب است و بعدش هم بارها گفتیم آن مقدار فضیلت کثیری که ذکر شده است که قلم و نویسنده و ملائک و جن و بشر نمی تواند حسابش را احصاء بکند گفتیم مبالغاتی است که کنایه از فضیلت زیاد است، مبالغه مدلول مطابقی اش مراد نیست، مبالغه تعبیر کنایی است و کنایه از فضیلت زیاد. و الا آدم یک جماعت بخواند برود بهشت دیگر، یک نماز آخر عمر برود مسجد کوفه بخواند و مسجد مدینه دیگر تمام، کار دیگری ندارد دویست هزار نماز. در عمرش روزه اش را بخورد روز بیست و هفت رجب را روزه بگیرد هفتاد سال روزه تمام است دیگر، سرّش را گفتیم که تعابیر مبالغه ای مدلول مطابقی اش مراد نیست و کنایه از فضیلت زیاد است. در فارسی هم داریم «دل به دست آور که حج اکبر است، از هزاران کعبه یک دل بهتر است» این که نیست ثواب زیاد است. راه پنجم که در بیانات سیدنا الاستاد دیدیم که ارشادات به طور کل ارشادات به مصلحت و فائده که مصلحت و فائده در احکام وضعیه قابل درک و لمس است قابل تشخیص است در احکام تکلیفیه مصلحت و ملاک قابل درک است یعنی علم به وجود ملاک می توانیم پیدا بکنیم و در احکام وضعیه علم به تعیین ملاک و فائده، تشخیص می دهیم. مثلاً ما درباره مسواک زدن آمده «لولا أن اشق علی امتی لأمرتهم بالسواک» مسواک زدن را آن مقدار برایش تاکید دارد مصلحتش را می فهمیم. در صورتی که ملاک و فائده معلوم بود ارشاد به آن مصلحت

است و امر مولـوی نیست و اسـتحبابش هم اسـتحباب قسم دوم است که مطلق رجحـان باشـد نه اسـتحباب شـرعی چون امر که مولوی نبود اسـتحباب شـرعی هم نمی شود. این پنـج تا راه را گفتم که هم احیانا سوال بوده یا به طور دقیق کامل دسـته بنـدی شده بحث نشده بود لذا برایتان این را به طور خلاصه گفتم.

ص: ۵۲۱

معنی و مدرک و اقوال در قاعده تسامح

منظور از قاعـده تسامح یعنی مسامحه و مساهله در مورد سـند روایاتی که دالّ بر حکم مسـتحبی باشد. یک روایتی آمده اسـت مثلاً یک حکم مسـتحبی را بیان می کند می گوید لباس سـفید باید بپوشـید و این حکم مسـتحبی یک روایتی دارد اما سندش مرسـل است یـا سـندش است ولی راوی ضـعیف است، چه کنیم به این روایت؟ قاعـده تسامـح می گویـد به این روایت اعتماد کنیـد برای اینکه قاعده تسامح می فرماید در ادله سـنن یعنی مسـتحبات تسامح وجود دارد مسامحه می شود آن دقت و سـخت گیری که دربـاره سـند روایات دال بر احکام الزامی وجود دارد درباره مسـتحبات این روش در کار نیست، فقط صـدق روایت بکنـد کـافی است. دلیل بر این مطلب به طور عمـده دو چیز است: ۱. روایات من بلغ، ۲. تحلیل فقهی دربـاره سـنخ مستحبات و مکروهات، ۳. شـهرت قریب به اجماع. پس سه دلیل برای اعتبار قاعده تسامح قابل اسـتناد است. اما دلیل اول که روایات باشـد مجموعه روایات من بلغ یعنی یک عده روایاتی که وارد شده است با سند معتبر مضمونش این است که هر ثوابی که برای شما رسـید هرچند سـندش معتبر نبود شـما به آن ثواب و به آن عمل دارای ثواب عمل کردید اجرش را دارید هرچند آن خبر اصل نداشته باشد هرچند از سوی پیامبر صادر نشده باشد فقط همین که به گوش تان رسید عملی است ثواب دارد و بروید انجامش بدهیـد. عمـل خیر را انجام بدهیـد و ثوابش را می بریـد. این مجموعه از اخبار را اسم گذاشـته انـد در فقه اخبار من بلغ. کتاب وسائل جلد ۱ باب ۱۸ از ابواب مقدمه عبادات صـحیحه صـفوان و صحیحه هشام بن سالم، این باب حدود نه روایت دارد دو تا روایت که سـندش صـحیحه است بخوانم. روایت اول صـحیحه است، شـیخ صدوق نقل می کند تا صفوان عن ابی عبدالله علیه السـلام «قـال من بلغه شـئ من الثواب علی شـئ من الخیر فعمـل به کان له اجر ذلک و ان کان رسول الله صـلی الله علیه و آله و سلم لم یقله». [(۱)] سـند که صـحیحه بود و متن هم ابهام نداشت، عبارت واضح است. از امام صادق علیه السلام که کسی به او برسـد از ثواب بر یـک چیزی از خوبی ها و عمل کنـد به آن عمل اجر این عمل خودش را می برد هرچنـد رسول الله صـلی الله علیه و آله و سـلم این خبر را نفرموده باشد یعنی اصلاً صادر نشده باشد ولی خبر رسیده که این کار را انجام بدهید ثواب دارد. مثلاً گفته است که در حین نماز تحت الحنک بگذارید، روایت سـندش معلوم نیست ثواب دارد و فضـیلت دارد. ما این کار را کردیم ثوابش را می بریم براسـاس همین روایت هرچنـد که در واقع این روایت اصل نداشـته باشـد یعنی پیامبر نفرموده باشـد. روایت دوم از امام صادق علیه السـلام «قال من بلغه عن النبی شـئ من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم لم یقله» [(۲)] این هم درست همان متن قبلی است که اگر یک شئ ای از ثواب به گوش آدم خورده باشد مکلف برود به آن عمل مبادرت کند اجرش را دارد هرچند پیامبر نفرموده باشد و روایت صادر نشده باشد. این روایات من بلغ اولاً نه تا روایت است در حـد کثیر اسـتفاضه بلکه در حـد تواتر می رسـد. مدلول هم روشن که می فرماید: اگر یک عمل مثلاً کلاه گذاشـتن موقع نماز آدم سر برهنه نماز نخواند باید سرش قلنسوه باشد یا تحت الحنک داشته باشد اینها از مستحبات است آمده ولی سـندش را نمی دانیم یا مرسل است این روایات صـحیحه آن روایات ضـعیف را موضوع برای خودش قرار می دهد، می گویـد این دسـته از روایـات ضـعاف که حامل حکم غیر الزامی است عمل کنیـد به مقتضای آن ثوابش را خـدا برایتان می دهد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۵۹، ابواب مقدمه عبادات، ب ۱۸، ح ۱، ط اسلامیه.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۶۰، ابواب مقدمه عبادات، ب ۱۸، ح ۳، ط اسلامیه.

روایات من بلغ موضوعش روایات ضعیف است

روایات صحاح من بلغ روایت ضعیف را صحیح درست نمی کند تا اشکال کنید که روایت ضعیف است، ضعیف را که کسی نمی تواند صحیحه درست کند. می گوییم روایات من بلغ نیامده است تا روایات ضعاف را معتبر و موثق و مصحّح درست کند بلکه روایات ضعیف را موضوع است برای این روایات من بلغ. روایت من بلغ حکم آورده، حکم غیر الزامی را روی روایاتی که مجعول قطعی نباشد، روی روایتی که هرچند سندش درست نیست ولی مقطوع الجعل هم نیست. این روایات ضعاف موضوع می شود برای یک حکم، یک موضوع داریم و یک حکم، موضوع روایات ضعیف که سندش از لحاظ رجالی کامل نیست حکم که احکام غیر الزامی یا اجر و ثواب براساس این روایاتی که سندش ضعیف است اعلام می شود و مانعی ندارد. بنابراین آن اشکال معروفی که روایات ضعیف را کسی نمی تواند صحیح و مصحّح بکند صحبت از تصحیح روایات ضعیف نیست بلکه روایات ضعیف موضوع است برای روایات من بلغ. و روایات من بلغ نمی گوید که اینها قطعاً مستحب شرعی است تا خطر کذب یا ماه رمضان یا بدعت در کار باشد. می گوید اگر چیزی شنیدید یک کتاب روایی بود کتاب تفسیر عیاشی بود که سندهایش حذف شده و اعمالی است ثواب گفته شده، کتب ادعیه مثل اقبال سید و المتهجد و مصباح و همین طور مفاتیح سند ندارد ثواب گفته شده، شما نمی گویید که اینها مستحب شرعی است تا بگویید خبر بدعت دارد یا ندارد، شما نمی گویید که اینها را پیامبر فرموده است تا نسبت بدهید به پیامبر و خطر افطار روزه را داشته باشد. در کتاب می بینید عمل می کنید روایات من بلغ می گوید که شما این عمل را براساس این روایت انجام بدهید اجر و ثوابش را خدا به شما می دهد. این دلیل اوّل قاعده تسامح و دو دلیل دیگری هم داریم. اشکالی هم که داشته باشیم درباره قاعده تسامح اشکال از متاخرین است بعد از تطور اصول است. عمدتاً اشکال از مکتب اصولی سیدنا الاستاد است که در دلالت این اقوال من بلغ اشکال می کند. البته شهید صدر هم همان کلام سیدنا الاستاد را تایید می کند در روایات من بلغ در اعتبار سند یا فهم اصحاب اشکالی نیست، اصحاب گویا همان مطلبی را خلاصه اش را گفتم از روایات من بلغ فهمیده اند. صحت سند و فهم اصحاب دلیل محکمی است بر اینکه قاعده تسامح اعتبار داشته باشد دو تا دلیل بعدی ان شاء الله فردا.

تحقیق در روایات من بلغ ۹۵/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق در روایات من بلغ

گفته شد که دو برداشت یا دو گونه فهم از روایات من بلغ وجود دارد. فهم اول این است که مفاد روایات من بلغ اثبات استحباب شرعی است که این رأی را صاحب جواهر و صاحب عناوین نقل می کنند و از بیانات شان این مطلب استفاده می شود.

نظر محقق خراسانی

در جهت تحکیم بیشتر این رأی که گویا رأی مشهور هم است محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بعید نیست که از صحیحه هشام که برقی نقل می کند این مطلب استفاده می شود که ثواب مترتب است به خود عمل بنابراین خود عمل می شود پس از بلوغ عمل مستحبی و التماس ثواب که در بعضی از روایات آمده از امام باقر علیه السلام: «من بلغه ثواب من الله علی عمل فعمل ذلک العمل التماس ذلک الثواب» این متن هرچند آمده است ولی منافات ندارد که ثواب مترتب به آن التماس ثواب نیست. ثواب مترتب به انقیاد و احتیاط نیست، ثواب مترتب به خود عمل است، صحیحه ظهور دارد بر اینکه ثواب مترتب به خود عمل است که می فرماید: «من بلغه عن النبی شئ من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله لم یقله» در این متن می بینیم که ثواب مترتب به خود عمل است. نتیجه این می شود که عمل بما هو عمل مطلوبیت دارد، ثواب هم مترتب به خود عمل است و این در حقیقت آن واقع مستحب است و واقع مستحبات همین است. می فرماید: و لذا مشهور فتوا داده اند بر استحباب عملی که نسبت به آن ثوابی ابلاغ شده باشد. در نتیجه مفاد روایات من بلغ اثبات استحباب شرعی است. و اگر محبوبیت یا ذوثواب بودن را در عمل اضافه کنید بگویید که ارشاد است به عملی که ذوثواب است اگر ثواب را در عنوان اضافه کنید کار ناممکنی است. برای اینکه آن ثوابی که داعی عمل است نمی تواند عنوان برای عمل باشد. برای اینکه داعی در سلسله علل است و عنوان در سلسله معالیل است. نمی شود چیزی که داعی است را عنوان برای آن چیز قرار داد. این خلاصه فرمایش محقق خراسانی بود که در یک جمله رأی محقق خراسانی این شد که مفاد روایات من بلغ اثبات استحباب شرعی است. و ترتب ثواب یا وجود ثواب بر عمل که داعی برای عمل است نمی تواند عمل باشد تا بگویید که این عمل را به جهتی که ثواب دارد انجام می دهید که بشود ارشادی، چنین چیزی ممکن نیست. چون که شئ ای که داعی باشد به وجود ثواب نمی تواند عنوان باشد. چون مرحله اش فرق می کند مرحله داعی در سلسله علل است و مرحله عنوان در سلسله معالیل است. خلاصه فرمایش محقق خراسانی این شد. در نتیجه مفاد روایات من بلغ بنابر مشهور و بنابر رأی محقق خراسانی اثبات استحباب شرعی است. و در نتیجه این حقیقت اضافه می شود که پنجره ورودی مستحبات یک پنجره مهم و اساسی روایات ضعیفه است که براساس روایات من بلغ این روایات ضعیفه می تواند مستحبات را اثبات کند.

ص: ۵۲۴

نظر محقق نائینی

محقق نـائینی دربـاره مفـاد روایـات من بلغ رأی و نظرشان موافق است با رأی مشـهور و رأی محقق خراسانی. مطلب را مفصـل بحث می کند که این مسـئله از سـنخ مسئله کلامی است یا از سنخ مسئله اصولی است، به آن جهات کار نداریم آنچه که روح مطلب است در بیان ایشان این است که می فرمایند اخبار من بلغ ناظر است به اسـتحباب شرعی به این صورت که عنوان بلوغ و طروء یعنی «بلغ من الاخبار شـئ من الثواب» این عنوان بلوغ یک عنوان ثانوی است و براساس این عنوان ثانوی براساس روایات متواتره تحت عنوان روایات من بلغ حکمی برایش اعلام شـده است و آن حکم عبارت است از مسـتحبات یا احکام غیر الزامیه. یـک عنوان ثـانوی داریم که بلوغ است و یـک حکمی داریم به توسـط روایـات معتبره و مسـتفیضه یـا متواتره حکمی را اعلام کرده است که اگر کسـی به روایات ذو ثوابش که برایش رسـیده باشد عمل کند اجر و ثواب دارد هرچند روایت اصل نداشته باشـد. ما حصل فرمایش ایشان این است و این مطلب را هم می فرماید که «الذی یسـهّل الامر» که اولاً تقییدی در کار نیست تا روایات من بلغ را مقیّـد کنید به عملی که ثواب برایش گفته شده است یا التماساً بالثواب یا رجاءً للمطلوبیه. یک نکته جدیدی هم می فرمایـد و آن این است که هرچنـد در بعضـی از نصوص التماس ثواب آمـده است ولی صـحیحه هشام اطلاق دارد، می فرمایـد: حمل مطلق بر مقید در مسـتحبات زمینه ندارد حمل مطلق بر مقید در محدوده احکام الزامی است. مضافاً بر اینکه تقیید در کار نیست، التماس ثواب هم که گفته شـده است منافات نـدارد مطلقاً عملی که برایش ثواب آمده باشد انجام بدهید اجر و ثوابتان را می برید هرچند آن روایت صادر نشده باشد. (۱)

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۰۷.

جمع بندی

در جمع بندی این شد که این رأی اولاً مشهور است و محققی مثل صاحب جواهر و محقق خراسانی و محقق نائینی این رأی را تایید می کند و دلالت ظاهر روایت هم بر این است که حدیث من بلغ برای عمل اعلام ثواب می کند و برای عمل که اعلام ثواب شد آن در حقیقت واقع مستحبات است. در نتیجه پنجره ورودی مستحبات روایات ضعیف السند می تواند باشد اما توجه کنید که کلّ مستحبات برگرفته از روایات ضعیفه نیست، روایات صحیحه هم داریم، ضرورت ها هم داریم که گفتم فهم اصحاب هم است این مجموعه طرقی است برای اثبات احکام مستحبه.

فرق بین حکم استحبابی و حکم اخلاقی

در اینجا سوال این است که آیا اخلاقیات با مستحبات یکی است یا فرق دارد؟ بحث تحقیقی انجام شده است و نتیجه ای اعلام نشده و گاهی هم ممکن است ارتباطی دیده شود که اخلاقیات عین مستحبات است و مستحبات عین اخلاقیات یا فرق دارد. تحقیق این است که مستحبات و اخلاقیات فرق دارد. قبل از که فرقش را بیان کنیم توجه کنید که گفته شد راه اثبات مستحبات زیادات و ارشادات و غیره و در رجال گفته بودیم که روایات اخلاقی خصوصیاتی دارد: ۱. بیان مبالغه ای است، هزار حج یا هزار عمره. ۲. فضیلت در روایات اخلاقی ذکر می شود، این دو تا خصوصیت گفته شده بود. در مستحبات هم احیاناً مبالغات دیده می شود و ذکر فضیلت هم به چشم می خورد از این جهت مستحبات با اخلاقیات فرقی نمی کند اما فرق اخلاقیات با مستحبات در این است که متعلق مستحبات فعل شخص مکلف است عمل شرعی مکلف است و متعلق اخلاق تعامل مکلف با دیگران است. تعاملات و رفتارها با مردم متعلق اخلاقیات است و حکم شخصی متعلق به فعل خود شخص می شود مستحب. مسواک، تسریح ریش «من سرّح لحیته فله کذا» این مستحب است متعلقش فعل شخصی مکلف است. مستحب شرعی از احکام تکلیفیه است. احکام تکلیفیه یکی از خصوصیاتش این بود که احکام تکلیفیه شخصیه است. و اما اخلاقیات رفتار است، تعاملات است. سلام کردن به یک مومن جواب شنیدن بهشت برای هر دو واجب می شود اخلاق است تعامل است ارتباط با مردم است. بنابراین مستحب و اخلاق از حیث متعلق که از هم دیگر فاصله گرفت به یک نکته ظریف دیگر هم اشاره کنیم و آن این است که اشکالی است که در حقیقت فرق بین اخلاقیات و مستحبات را روشن تر می کند و آن این است که گفته می شود بعضی از تعاملات اخلاقی الزامی است مثل غیبت و کتمان سرّ، اما اخلاقیات است. این اشکال دو منظوره است اشکال نیست بلکه مطلبی است دو منظوره. یک منظورش این است که حد اخلاق را از مستحبات جدا کرد که مستحبات همیشه با اخلاق در قلمرو هم موافق نیست، در آن موارد غیر الزامی اخلاقیات مستحبات است. منظور دیگر هم اثبات کرد که اخلاقیات در احکام الزامیه هم است و قابل جمع است. قابل جمع است که مثالش را زدیم غیبت و کتمان سرّ از اخلاقیات است ما به چه صورت این موارد را می گوییم اخلاقیات و هم می گوییم احکام الزامی؟ تابع دلیلیم و بین مثبتین تعارضی نیست حرمت را برای غیبت نصوص اعلام می کند «وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا» (۱) نهی صریح می شود حرام. و مضافاً بر آن در روایت است که مثلاً «الغیبه اشد من الزنا» این بیان با توجه به مبالغه ای که در کار دارد و با توجه به مسئله ای که تعاملی است یعنی بین الافراد است و نه متعلق به خود مکلف از این جهت می شود اخلاق، منافاتی ندارد که یک عمل هر دو جنبه را داشته باشد و دارای دو عنوان باشد، تعدد عنوان در یک عمل هیچ مانعی ندارد. هم حرمت غیبت الزامی است و هم از حیث تعامل یک اخلاق است. اگر نهی از سوی شرع نیامده بود ما بودیم و آن حدیثی که «الغیبه اشدّ من الزنا» غیبت می شد یک کراهت

شدیده، حرمتش را بیان اخلاقی ثابت نمی کرد در حد اخلاق ثابت می کند که ایجابیات در بحث اخلاق دارای فضیلت است و بسیار زیبا و خوب و سلبیات در بحث اخلاق بسیار زشت و نکوهیده و مکروه. تا اینجا رأی و نظر مشهور با یک تتمه ای که اضافه شد برای شما بیان شد.

ص: ۵۲۶

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۱۲.

فهم دوم نظر شیخ انصاری

بعد از تطور یعنی شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه روایات من بلغ را شرح می دهد با دقت های فراوان مخصوص خودش در نهایت امر آن جمله های کلیدی که در بیان ایشان آمده است می فرماید: مفاد روایات من بلغ تفضّل الهی است که خداوند به فضل و کرمش ثواب می دهد. برای اینکه آن اعمال اولاً ـ ثابت نیست و ثانیاً طبق این روایات بعضی از اعمال خلاف واقع است یعنی عمل مستحبی نیست نیامده خیالی است. در حقیقت خیال شده که او عمل عبادی است. این خیال هم دو حالت دارد: یک مرتبه خیال کرده است ولی آن خیالش با واقع مطابقت کرده که وجهی دارد و احتمال دومش که در روایت آمده است این است که ثواب داده می شود هرچند این عمل از سوی شرع ثابت نشده. پیامبر نفرموده خیال بوده و خلاف واقع بوده پس ثواب برای عمل نیست با واقع عمل کشف شد که چیز دیگر است. «کَسَرَابٍ بِقِیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء» (۱) آب نبود اصلاً عملی نبود، ثواب مترتب بر عمل است کدام عمل؟ برای عمل خیالی ابتداءً ثواب جا ندارد. و ثانیاً گفته شده صریح که اگر عمل در واقع خلاف درآمد خواستید یک عالمی را احترام کنید رفتید چند قدمی دید عالم نیست و شبح است، این اصلاً ثواب احترام عالم که احترام عالمی نبود شبح بود پس از کجا می بینیم که ثوابی است و مترتب بر عمل بلکه این ثوابی که اعلام شده مستقیما تفضل الهی است، خدا می دهد، فضل و کرم واقعیت نمی خواهد. شما هم اگر توسل کردید که توسل می کنید به کرم خدا متمسک و متوسل کنید کرم قابلیت نمی خواهد کرم سبب نمی خواهد کرم واقعیت نمی خواهد بخششی از سر بزرگواری. پس فضل و کرم خداست ریشه و واقعیت ندارد کرم که واقعیت نمی خواهد. مفاد روایات من بلغ فضل و کرم است و تفضل الهی است.

ص: ۵۲۷

۱- نور/سوره۲۴، آیه۳۹.

سوال:

پاسخ: مسئله نیت اولاً «انما الاعمال بالنیات» گفته بودم که اصل آن حدیث سند ندارد و مضمومش در روایت معتبر دیگری آمده و خود آن حدیث نیست. و ثانیاً بحث ما درباره نیت نیست درباره عمل است ما بحث نیت نمی کنیم. بنابراین ثواب مترتب بر عمل نیست خداوند با این وضعیت کار اگر برای بنده پیش بیاید تفضلی می کند، تفضل و کرم که دلیل می خواهد. در نتیجه پس از آنکه تفضل کرم بود استحباب شرعی ثابت نیست که این با این رأی سیدنا الاستاد و سیدنا الشهید صدر موافق هستند که شرحش برای جلسه بعد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹